

## **La gestación de un programa político para la nación indiana (1645-1697)**

**Luis Miguel Glave**

Colegio de América,  
Universidad Pablo de Olavide, Sevilla  
lmglave@hotmail.com

### ***Resumen***

Este artículo trata de la gestación de una identidad indígena general que vino a denominarse la “nación indiana”. Fue un largo proceso, con iniciativas individuales y colectivas, algunas veces concertadas y otras coincidentes. El instrumento más importante de este proceso fue la lucha legal de los líderes étnicos. A través de los memoriales que presentaron de diversas maneras y en diversas etapas, se fue plasmando un discurso y una lectura de su propia historia, a la vez que expresando una visión de sus aspiraciones dentro del reino indiano. Tratamos varios momentos de esa historia cultural y política entre 1645 y 1697 con la obtención de la llamada “cédula de los honores”, cuyo cumplimiento fue luego bandera de lucha de la nación en las décadas siguientes.

## *Summary*

This article deals with the gestation of a general indigenous identity that came to be called the “Indian nation”. It was a long process, with individual and collective initiatives, sometimes concerted and others coinciding. The most important instrument of this process was the legal struggle of the ethnic leaders. Through the memorials that they presented in different ways and in different stages, a discourse and a reading of their own history was shaped, while at the same time expressing a vision of their aspirations within the Indian kingdom. We treated several moments of that cultural and political history between 1645 and 1697 with the obtaining of the so-called “cédula de los honores”, whose fulfillment was later the flag of the nation’s struggle in the following decades.

No bien se produjo la definitiva incorporación de los territorios andinos al señorío de la corona española y se formó un Estado colonial sujeto a una instancia suprema entre los Consejos del rey, los indios aprendieron a usar las leyes y las instituciones jurídico-administrativas para luchar por sus derechos y pedir mercedes. Esa lucha en el terreno legal era parte de una cotidiana batalla por la supervivencia cultural e incluso, dramáticamente, por la de no ser exterminados físicamente por los abusos que se cometían contra ellos. Mientras los colonizadores procuraban apropiarse de los bienes materiales de los naturales y obligarlos a servirlos sin medida para sacar las grandes riquezas a las que aspiraban, la corona y su Estado colonial, ávidos también por la riqueza que los llevó a colonizar esos lejanos reinos, se vieron compelidos a legislar en “defensa” de los nuevos vasallos. Así, hubo una larga conformación de un cuerpo legislativo regulador, a la vez que un proceso de gran despojo material y sometimiento personal de los indígenas. Por eso es que la legislación vino a ser “protectora”. Los naturales no vivieron esta dialéctica de manera pasiva y se hicieron actores de ella, jaloneando la ley para proteger sus derechos, evitar los expolios y lograr cotas de sobrevivencia aceptables para ellos. Por eso desarrollaron diversas prácticas de lucha legal y cultural, encabezados por sus representantes, legítimos o legales, que se llamaron curacas o caciques, indios principales, procuradores, capitanes, alcaldes y demás. Esa lucha tuvo diversas etapas que se desarrollaron durante toda la historia colonial. No se trató de una línea continua y concertada, fue un proceso acumulativo, contradictorio, que involucró iniciativas individuales y empresas colectivas. En el crisol de la lucha por la supervivencia, los naturales fueron creando una memoria, asentada en unas prácticas y, sobre todo, escrita en unos documentos: sus memoriales de agravios y sus instancias de reclamos, sus informaciones de méritos y servicios, cartas y papeles que se escribieron entre ellos, a sus compañeros de ruta –religiosos y funcionarios– y a las autoridades virreinales y metropolitanas.

Esas etapas empezaron desde el siglo XVI, pasaron por momentos álgidos luego de la visita general del virrey Toledo, se sistematizaron luego de las Reales Cédulas de inicios del siglo XVII sobre el servicio personal y se hicieron una práctica creadora de memoria desde mediados del siglo XVII, luego de una campaña depredadora de composiciones de tierras que los dejaron sin gran parte de las suyas. Esa memoria indígena fue creando un ser indio, una *nación india* o indiana como se vino a llamar ya entrado el siglo XVIII, que fue diluyendo las particularidades de las etnias y formando una indianidad, con una historia y una manera de verse dentro del reino cristiano y unas aspiraciones para obtener una mayor representatividad y legitimidad entre ellos y hacia los otros.

En este estudio analizaremos unas etapas del proceso, desde lo que llamaremos la ventriloquía discursiva indigenista que tuvo su auge hacia mediados del siglo XVII, luego la aparición de una voz propia, que partía de dos movimientos. Uno fue el surgimiento del indio urbano o lo que ellos llamaron los “criollos naturales” y sus reclamos en cuanto a educación y evangelización. El otro fue la concertación de los liderazgos y linajes recompuestos de las distintas regiones que usaron agentes indios en la corte y llamaremos caciques gestores. Estos convergieron para llevar adelante una campaña política de reivindicación indígena y defensa de su supervivencia. Esa experiencia litigante y el programa de puntos o agenda que se abrió paso tuvo, a finales del siglo XVII, una nueva etapa y corolario con la gestión de la llamada *Cédula de los honores*, que logró la promulgación del mestizo noble Juan Núñez Vela de Ribera. La cédula, que igualaba a los nobles indios con los hijosdalgo españoles y les abría las puertas a los puestos de república más encumbrados, debió levantarse como bandera procurando que se cumpla, por lo que se abrió otra etapa de la lucha por la supervivencia a inicios del siglo XVIII. En esa etapa, además, culmina una de las aspiraciones del programa máximo, que era el ser reconocidos cristianos y santos, además de leales vasallos.<sup>1</sup> Por eso, la demanda por la santidad de sus hijos de nación acompañó a la de que se cumpla con la nueva norma que los dignificaba. Todo ello devino en la formación de una *liga indígena* en Lima hacia 1720, que fue tema de un trabajo anterior y con lo que cerramos el presente estudio.<sup>2</sup>

### ***Periodo de la ventriloquía discursiva a favor de los indios***

Fue al acercarse la mitad del siglo XVII, durante el gobierno del marqués de Mancera (1639-1648), que se precipitó un nuevo capítulo en la lucha por la defensa de las condiciones de vida de los naturales. Por un lado, se estableció por

1 Es el eje del libro de Estenssoro (2003).

2 Este trabajo debe tenerse como el antecedente del periodo estudiado en Glave (2011).

primera vez un alto cargo ministerial dedicado a la protección de los indios, con la creación del puesto de protector fiscal en 1643 que ocupó Francisco de Valenzuela. La protectoría de los naturales había pasado por varias etapas, pero esta era una en la que el protector general adquirió el nivel de fiscal y era parte de los ministros de la Audiencia: una agencia u oficina dentro de la corte con agentes, procuradores y empleados que debían dedicarse exclusivamente a la defensa de los indios.<sup>3</sup> El estrado del protector coincidió con la campaña más agresiva de composición y venta de tierras reales que ya había empezado a fines del siglo XVI y se había ido desarrollando en varios momentos del siglo siguiente, pero que tuvo en este periodo su clímax (Glave 2014). La práctica de las composiciones vino a ser un “acomodo” más para la pléyade de funcionarios o aspirantes que requerían un empleo. El resultado fue un desfalco clamoroso de la hacienda real, pero, sobre todo, un descarado despojo de las tierras de las comunidades y de las familias indígenas. Hubo varios comisionados o visitadores que se lucieron por el trabajo que hicieron dando al campo una fisonomía en términos de la propiedad de las tierras que marcó para siempre la historia agraria. Destacaron las largas visitas de Pedro de Meneses en Trujillo, Cajamarca y otras provincias y la de Francisco Antonio de la Mazueca, en La Paz. Las protestas de los indios no encontraban una adecuada respuesta en el protector, a pesar de que este debió intervenir y cumplir en el límite más bajo su encarecida tarea. Se produjo entonces un movimiento de presión político-legal por parte de los indios y de sus agentes o compañeros de ruta que se convirtieron en ventrílocuos de los naturales. La corona, celosa de que se cumplieran las repetidas cédulas protectoras de los indios, ordenó formar una “sala de tierras y desagravio de los indios” en 1648 que coincidía con el fin del mandato del virrey y comenzó a operar en el gobierno del siguiente, el conde de Salvatierra, mientras se practicaba el juicio de residencia de Mancera (Glave 2008). Así, se ordenaron nuevas visitas de composición para revisar las irregularidades de las anteriores bajo la denominación de visitas de remensura de tierras y desagravio de los indios, pero la presión por los recursos de los indios y por su mano de obra, no cesaría de crecer y desafiar toda la legislación vigente.

Entonces hubo una verdadera hemorragia de memoriales y reclamos. Podríamos mencionar cientos de textos que daban cuenta de la situación, pero escogeremos el testimonio de Bernardo de Iturrizarra, alcalde del crimen desde 1647 y flamante oidor de Lima en 1653. Comisionado para averiguar los malos tratamientos que denunciaban los indios y sus representantes, Iturrizarra no escatimó epítetos para calificar los obrajes como un infierno, mazmorras y verdugos inhumanos de los trabajadores compelidos a servir en ellos.<sup>4</sup>

3 Sobre los protectores se puede consultar lo más reciente de Novoa (2016) y el trabajo de Saravia (2012) que resume una buena tesis de licenciatura. Sobre la litigiosidad y los procuradores ver Honores (2000), entre otros trabajos del autor. Algunos pormenores de lo que pasó en esos años se deducen de la documentación de Archivo General de Indias (AGI), Lima 167.

4 AGI, Lima 101.

Un caso de abierta ventriloquía fue el del fiscal Pedro Vázquez de Velasco que había llegado para encargarse de la residencia del defenestrado virrey marqués de Mancera. El mismo o los operadores que fueron sus allegados, escribieron una pieza de antología entre los memoriales indígenas. En este caso, sin duda alguna, obra de un misterioso religioso, teólogo y legista. Sin embargo, el memorial se dio en nombre de unos supuestos indios de La Paz, a donde las pesquisas del juez de residencia habían llevado para descubrir los malos procedimientos del visitador de tierras, allegado del virrey, Francisco Antonio de la Mazueca. Lo firmaron Don Cristóbal Nina, Pedro Laura, Juan Quispi, ante Pedro de Manzaneda escribano público, pero no pone fecha, aunque el traslado que conocemos fue sacado en Lima del original que llevó el juez en 30 de marzo de 1650. Es una interpretación general, una lectura histórica de la situación de vejación que vivían los indios en el contexto de la quita de tierras que significó la campaña de composiciones de la década anterior. El autor se hizo eco de los argumentos de los defensores de los indios y de estos mismos. Es un producto sintético pero a la vez coral.<sup>5</sup>

Con abundantes intercalaciones en latín de la biblia y de autores diversos, con las que recurrían a la teología y al derecho romano, las voces que se manifiestan en el memorial daban cuenta de la forma como las leyes no se cumplían y a lejos de ser un remedio, el querer que se apliquen resultaba en contra de los pobres indios que eran atacados por quienes debían defenderlos y aplicar las normas reales.<sup>6</sup> En esto recogían una tradición discursiva de eminentes juristas que antes se habían ocupado del tema de los derechos de los naturales, como el abogado de los indios Alberto de Acuña –al que cita el memorial– y el protector general Domingo de Luna.<sup>7</sup> Dice el memorial que los protectores –que eran sus “empleados”, porque

5 Cuadernillo sin numerar que lleva por título: “Escrito de los indios del distrito de la Paz contra Don Francisco Antonio de la Mazueca Alvarado y Antonio Fernández de la Cruz su escribano”. Está dirigido “Al Sor Dor Don Pedro Vázquez de Velazco, Fiscal de la RI Audiencia de los Reyes y Juez de Residencia en la que está dando el Sr. Marqués de Mancera virrey que fue destes Reynos. Informan que se querellan por este escrito como más les convenga y haya lugar en derecho los indios, caciques, gobernadores y principales, por sí y en nombre de sus pueblos y reducciones del obispado de la ciudad de la Paz y sus provincias, cerca de la quita de tierras que les hicieron...” los referidos (AGI, Indiferente 1660).

6 El memorial inaugura una apelación que sería luego recurrente en las exclamaciones de protesta indigenistas, la que se hace de las Lamentaciones de Jeremías. Antes, en un parecer sobre quitar los corregidores, fray Salvador de Ribera, desde Valladolid en 1603, ya apelaba a citas de las Lamentaciones de Jeremías (AGI, Lima 138). Ver sobre el recurso a las Lamentaciones el estudio de los memoriales de mediados del siglo XVIII por Navarro (2001).

7 Ver las opiniones del doctor Acuña y del protector Luna sobre el tema de tierras en Glave (2009). La cita de Acuña que hace el autor del memorial no es baladí. El doctor sanmarquino que sería oidor de Lima, fue primero abogado general de los indios y escribió importantes memoriales que pusieron sobre el tapete la discusión acerca de la licitud de la expropiación de las tierras de los indios. A uno de ellos se refiere este memorial. Sobre Acuña, ver la nota biográfica en apéndice de Novoa (2016: 237-238). Ha sido Alberdi Vallejo (2013) quien ha establecido una relación entre Acuña y el cronista indio Guaman Poma, que habría sido influenciado por el pensamiento del oidor con quien estuvo vinculado.

sus salarios se pagaban de las rentas de las cajas de indios— lejos de defenderlos, se coludieron con los compradores fraudulentos de sus tierras. Llamaban a las composiciones “quita” de tierras. Pero junto al discurso legalista, se insertan relatos lastimosos en voces populares como el despojo a una india vieja de una huertezuela de frutales de los que se “despidió” diciendo: “yo os crié y vosotros me sustentabais, y ahora me os arrebatan y me echan a morir sin saber por qué si ya no es porque soy india, pobre y cristiana”. Al perder sus bienes, los indios terminaban quedando esclavizados por los nuevos propietarios, de manera que trabajaban en sus tierras para otros que las habían expropiado.

Con una cita de Salviano de Marsella, uno de los escritores más importantes como fuente del derecho romano por su atención a los cambios históricos, que justificaba la rebelión cuando el imperio no cumplía con los preceptos de justicia cristiana, nuestro autor dice que los indios siempre se estaban redimiendo, pero siempre quedaban esclavos. Dos veces esclavos, primero de su necesidad de tierras y luego de “los españoles compradores de ellas y depositarios de sus personas”. Tributarios otras dos veces, una del rey y otra de los ministros extractores que se encargaron de dejarlos empadronados en su nueva situación, no para reducirlos —porque eso ya será imposible como lo dirá adelante—, sino para repetir las extorsiones. De tal forma que: “repitiendo dolorosamente lo que ponderó Salviano aun de otros no tan desdichados: los esclavos todos quedan para siempre libres, si una vez se redimen; pero nosotros los indios, aunque siempre nos estamos redimiendo, siempre nos quedamos esclavos”.<sup>8</sup>

El memorial pide remedio a tanta iniquidad, pero dice que ese remedio no es dar las tierras a los indios por el tanto con que las sacaron los compondores o compradores cohechados, lo que cabe es que se restituya a los indios y se pague a los que las sacaron de los bienes de los jueces culpables que pueden ser habidos en Lima y si no alcanzare, de lo que han ganado los compondores fraudulentos en cuatro años de usufructuar las tierras, los que habían pasado desde la visita.

Otro de los múltiples casos de expresiones ventrílocuas es el que protagonizó el famoso jurista criollo Gaspar de Escalona y Agüero que se encontraba en la corte metropolitana para publicar su gran obra sobre la hacienda real y pedir un

8 La lectura de Salviano es de suyo revolucionaria. El escritor galo, dirigiéndose a los cristianos para explicar la crisis del Bajo Imperio romano en el siglo V, señala como sus causas la concentración de la tierra y el despojo de esta, ya que pasó a manos de los poseedores ricos, abusivos e inmorales, frente a los que la rebelión se justificaba. Las similitudes de los Andes coloniales de mediados del siglo XVII con la Hispania del siglo V son evidentes. El momento crucial del despojo de los recursos naturales de los naturales por los poseedores abusivos e inmorales, justificaba la rebelión. Era un discurso no solo disidente, era una incitación a la respuesta justa de los pobres indios despojados. Salviano fue desde entonces una lectura propia de esos cenáculos en los que se debatía el destino del reino al compás de los cambios de la época. Sobre Salviano, ver Blázquez (1990: 205-247) su capítulo “La crisis del Bajo Imperio en la obra de Salviano. Problemas económicos y sociales”.

acomodo como ministro.<sup>9</sup> En un memorial impreso en defensa de los indios de 1645, Escalona, que había sido hacia poco corregidor en Jauja y antes visitador en Trujillo, entre otras delicadas comisiones de justicia, representa las vejaciones que sufrían, entre otras y particularmente, las producidas por las composiciones. Pero no solo ellas, también los casos flagrantes de perjuicio como la doble paga de diezmo en algunas provincias, sobre las llamadas comunidades de indios, reparto de trabajadores para el azogue, cacicazgos, caja de censos, despoblación, abusos de los curas que llevaban derechos, encomiendas de beneficiarios ausentistas, protectores y fiscal. Pero Escalona, que presenta un escrito compendiado de la situación general del indio, se detiene peculiarmente en el caso de los Huancas, los indios de la provincia de Jauja, de quienes hace un reclamo histórico y pide una reivindicación sentida acerca del trabajo en las minas cercanas de Huancavelica.<sup>10</sup>

El impreso de Escalona no fue la única pieza de su labor en pro de los derechos de los indios y contra su maltrato. En enero de 1646 hizo llegar al Consejo de Indias otra instancia donde pedía la supresión perpetua, o por lo menos de treinta años, del servicio de mita a Huancavelica de los indios de Luringuanca. Lo hizo acudiendo a la historia de apoyo a la corona de los indios de Jauja, desde la rebelión de Francisco Hernández Girón al que ayudaron a derrotar y prender. Exhibió una vieja Real Cédula al respecto de 1555. Lejos de ser premiados, se les cargó con la pesada mita, incluso cuando en varias ocasiones mostraron su deseo de servicio haciendo donativos cuantiosos cuando los solicitó la corona.<sup>11</sup> De esa forma su gestión ventrílocua, que había tenido varios puntos de interés general, en esta instancia se hacía más concreta en favor de un grupo importante de indios

9 Sobre el sitio de Escalona como jurista y su pensamiento acerca de las razones por las que se oprimía a los indios sin respetar la legislación que a su favor se había dictado, ver García-Gallo (1946). Quien ubicó la trayectoria de Escalona como parte de un grupo de connotados juristas que tuvieron una “acusada” preocupación por los problemas indígenas, fruto de su experiencia como funcionarios, fue Temple (1950: 572). En el grupo figuraron Campo Godoy, Larinaga o La Rinaga, Acuña, Luna y el propio Solórzano.

10 “El Licenciado don Gaspar de Escalona Agüero, Abogado de la Real Audiencia de los Reyes, Procurador general de la ciudad del Cuzco, cabeza de los Reinos y Prouincias del Perú. Dize, que en consideración de ser los Indios naturales dellas, los vasallos y gente más importante para su conseruación, y el neruio del Patrimonio de V.M. y causa pública, y justamente dignos por este respeto, y por su miseria y triste fortuna del fauor, cuidado, y zelo con que V.M. cuida de su amparo, defensa y protección, encargada continuamente a los Virreyes, Gouernadores, y otros Ministros de las Indias: propone en este memorial los puntos siguientes, que piden breue y prouido remedio a los daños, agrauios y molestias de que se sienten grauados, con que la Real conciencia de V.M. tendrá justo descargo, y ellos el aliuio que han menester para enmienda de su desconuelo, y [roto]secución de su continuo, e incesante trauajo, siendo ellos l[roto: os que] mediante su continuación, pueden decir con David (en orden a la conseruación, y extensión de la Monarquía de V.M.) *Nosotros confirmamos sus colunas*”. Memorial impreso en AGI, Lima 110. Citado por Medina (1897: 457) donde lo llama “memorial en defensa de los indios”, impreso al parecer en Madrid en 1646.

11 AGI, Lima 25.

de la sierra central del reino. Allí había estado como corregidor Escalona y, en su ejercicio, se preocupó por el tema de la mita y la mortandad que causaba, como por las fugas de los indios para escabullirse de su servicio. Hizo entonces disminuir la cuota que los caciques pagaban para resarcir el trabajo de los mitayos que no podían enterar por las fugas que aquejaban los pueblos.<sup>12</sup> La impronta de su paso por esos pueblos se manifiesta en un dato curioso, cuando un cacique de Yauyos, que participó en las juntas para escribir memoriales al rey en las década de 1660, se hacía llamar nada menos que Diego de Agüero de Escaluna Quiyavilca.<sup>13</sup>

En estos casos de representación, los compañeros de ruta de los indios tenían a su lado a indios que hacían ya sus propias representaciones escritas. Fue el caso de Juan Lorenzo Ayllun (Ayllon) que también había viajado a la corte metropolitana. En abril de 1646, al poco de la instancia de Escalona y recordando en su escrito la gestión del abogado criollo, se apuró a pedir por su cuenta la abolición de la mita para su pueblo por treinta años, invocando las mismas razones o argumentos de Escalona y llamando al rey “legítimo sucesor de los reyes ingas”, que era un prelude de uno de los anclajes principales de los discursos indigenistas posteriores.<sup>14</sup> No cabe duda de que se trataba de una gestión concertada entre el criollo y el indio.

La figura de Ayllun tiene particular relevancia, ya que como ha demostrado José Carlos de la Puente, se trataba nada menos que de un natural que se haría pasar por el legítimo cacique de los Luringuancas y se haría llamar, suplantando su identidad, Jerónimo Lorenzo de Limaylla, uno de los más importantes caciques gestores ante la corte del rey y actor singular de la trama política india de las décadas siguientes.<sup>15</sup>

Pero en el mismo tiempo en que Escalona y Ayllun trabajaban por la causa de los indios ante el rey, otros indígenas harían el mismo viaje trasatlántico para sumarse a una campaña política contra el virrey Marqués de Mancera y pedir una revisita que resarciera a los indios sus tierras perdidas a la vez que se denunciaba a los corregidores por sus crecientes abusos en el ejercicio de sus funciones. Se trataba de dos hombres que se hacían llamar caciques principales o de pachaca, originarios del norte del virreinato, en el corregimiento de Saña, que se presentaron en la corte en la segunda mitad de 1646.

El viaje a España de don Carlos Chimo y de don Andrés de Ortega Lluncon y los memoriales que presentaron formaron parte de un conjunto de acciones en

12 AGI, Lima 236, N° 14, relación de méritos, 1644.

13 AGI, Lima 17.

14 AGI, Lima 15.

15 Además de sus varios trabajos previos, ver el libro que los resume de Puente Luna (2018: 155 y ss.). Recoge los varios supuestos casos de impostores y falsificadores, acusaciones que plagan los reclamos indígenas trasatlánticos.



defensa de la nación india, que no había empezado recién y que tendría en esta coyuntura un momento muy presente en su desarrollo posterior. Sin embargo, también se cruzaron con una trama de intrigas políticas que terminaron con la derrota del virrey marqués de Mancera, la marcha atrás en la política colonial implementada en cuanto a los bienes de los naturales y un reacomodo de fuerzas en la corte virreinal.

Nos encontramos, pues, ante otra gestión transatlántica, nuevamente, ante la indefensión en que se veían en la corte limeña, esta vez los indios de la provincia norteña de Saña y sus vecinos de Trujillo. Ellos recurrieron al propio tribunal peninsular, por intermedio de dos emisarios que atravesaron el océano e hicieron las veces de procuradores y agentes de esos naturales y de todos los del reino. También se les tildó de ser manipulados y de haber en realidad fingido las acusaciones para perjudicar a un juez visitador, a un corregidor afin al virrey, a un oidor emparentado con este y, desde luego, al propio virrey. Como ocurrirá con otros caciques viajeros, se les acusó de ser impostores (Glave 2008).

Los viajes de ambos fueron diferentes, siendo el caso de Ortega un verdadero desafío a las autoridades que pretendieron evitarlo. Uno, Ortega, denunció al corregidor y el otro, Chimo, que se hacía descendiente de los reyes de la nación chimú, lo hizo con el visitador de tierras. Pero ambos abogaron en términos generales. Más encadenado a los reclamos de varios señores naturales del reino vino a estar Chimo. En 1647 –porque ambos prolongaron su estancia en la corte, incluso contra la orden de los funcionarios del Consejo–, Chimo siguió representando quejas. Junto con un memorial, presentó una carta de “los caciques y señores de vasallos” del Perú, quejándose de las vejaciones que recibían de los gobernadores y ministros y pedían que la mande al Consejo para que se haga justicia. Estaba firmada por Don Rodrigo de Guzmán Apo Rupay Chagua, cacique gobernador del repartimiento de Guamantanga, corregimiento de Canta, desde Lima, a 29 de noviembre de 1646. Rupay Chagua (Rupaychagua) le cuenta que recibió un pliego de cartas de los caciques y señores de vasallos del Perú quejándose de las vejaciones de las que los memoriales de Chimo ya daban cuenta y denunciaba que se las podían querer quitar. El cacique de Canta felicitaba a Chimo por su iniciativa, de la que se había enterado estando en Lima, donde sus cartas “se celebran y desean todos mucho éxito”. Rupaychagua menciona el memorial que Chimo presentó al Consejo y del que dio cuenta en carta a Lucas Tancun, entonces colegial del real del Cercado y luego cacique de Olmos, para que los caciques principales puedan tener hábitos, pues el rey los hace gobernadores dándoles por sujetos a los indios. Había sido muy bien recibido este pedido y le recomienda que no se vuelva si es que no termina ese negocio de tanta importancia. Veremos cómo este afán por los honores es luego retomado por otro actor decisivo en el proceso de creación de una memoria indígena dentro de la historia virreinal.

Los memoriales de estos caciques norteños ya prefirieron una voz propia que será levantada en gestiones individuales y colectivas en las décadas posteriores al éxito de la protesta por las composiciones fraudulentas. Todavía, sin embargo, es evidente que estos actores se movieron en una red de gestiones políticas que encabezaron otros personajes no indios que se enfrentaban al virrey. Pero, en medio de una urdimbre política que los llevaba como comparsa, las redes indias propiamente ya se revelaban en correspondencia entre unos en Lima, corresponsales con otros en las provincias, que sabían y comentaban las gestiones de los que saltaron a la metrópoli.<sup>16</sup>

Pero la más famosa de las representaciones ventrílocuas fue la del entonces alcalde del crimen Juan de Padilla. Primero fue por una carta que remitió al rey el 15 de octubre de 1654 opinando que la evangelización de los indios estaba muy descuidada. Su denuncia ocasionó un encendido trasiego de cartas que implicaron al obispo Villagómez, al dominico Francisco de la Cruz y al virrey. Espoloneado por el eco de su misiva, Padilla arremetió con su famoso memorial “Trabajos, agravios e injusticias que padecen los indios en lo espiritual y temporal” del 20 de julio de 1657. Esa pieza fue sin duda la de mayor repercusión en la historia de la tensión entre los agentes mercantiles y políticos que presionaban sobre los recursos de los naturales y su mano de obra y la lucha por defenderse de la sociedad nativa, en pleno proceso de transformación dentro de la sociedad colonial. El rey ordenó, a tenor de la denuncia de Padilla, la formación de una junta que atendiera exclusivamente al tema del trato a los indios, con la asistencia de los funcionarios más implicados en el asunto y del propio Padilla.

La junta, una segunda instancia en la corte virreinal que veía por el tema de los constantes abusos denunciados por los indios, no funcionó como estaba mandado, salvo por la elaboración que el virrey encargó al protector fiscal, Diego de León Pinelo, una respuesta al memorial de Padilla. Como un buen burócrata, emuló las respuestas que habían dado desde el Consejo de Indias sus colegas ministros y fiscales: “para todo están dadas leyes que protegen a los indios de los abusos denunciados y sólo hay que aplicarlas” (Torre Villar 1979).

Se ha especulado respecto a una posible doble cara de la acción de Padilla. Este era otro criollo muy emparentado en las redes sociales de la capital, que no dejó de tener enemigos que competían con él en el terreno comercial. Todos hicieron negocios, siempre al filo de la legalidad. Pero en honor a la verdad, Padilla propiamente no fue acusado de vejar a los indios. El origen de este debate sobre la figura del alcalde proviene de otra gestión que tuvo como protagonista a un abogado de Lima llamado Juan Sánchez de la Rocha, que habló en defensa del

16 Además del citado trabajo (Glave 2008), ver lo que opinan Puente Luna (2018) y O’Toole (2011). Los entretelones políticos del viaje de los caciques en Lohmann (1999).

poderoso cacique de Cajamarca Sebastián Caruarayco en 1651. Rocha llevaba un enfrentamiento político en la corte limeña con Padilla que defendió de serias acusaciones de abusos, maltratos y crímenes que cometió en Cajamarca, a un oscuro personaje con el que tenía tratos llamado Fernando Moreno. Vencido por el poder de los vínculos de la facción que apoyó a Moreno, Rocha emprendió su viaje a España donde presentó un largo memorial impreso denunciando a Padilla a la vez que hablando por el cacique Caruarayco y otros indios de Cajamarca.<sup>17</sup> Estos Caruarayco no participarían posteriormente en las juntas que reunieron a los principales indígenas del reino para gestionar su defensa. Pero casi en el mismo tiempo de este conflicto, otro indio principal cajamarquino representó su querrela contra el visitador Pedro de Meneses, el mismo que fue denunciado por los lambayecanos Chimo y Ortega.

El comportamiento de Pedro de Meneses podría no haber tenido las mismas características de corrupción y estafa que exhibieron muchos de los visitadores, pero no cabe duda que benefició a los chacareros y hacendados españoles y que no tuvo contemplaciones con los indios, particularmente con las tierras que habían conservado como parte de sus bienes patrimoniales. Con la sociedad indígena tuvo un desencuentro cultural. En la parte de su comisión que cubrió Cajamarca, las evidencias al respecto son muy claras. Para analizarlas, contamos con el memorial del Maestro de Campo don Lázaro Julcaguaman, del corregimiento de la villa de Cajamarca y principal de ella, quien en nombre de los naturales de la provincia se presentó, en noviembre de 1649, a pedir justicia ante la *Real Sala y Junta de desagravios de tierras* por los perjuicios que les hizo Pedro de Meneses en la visita y composición de tierras.<sup>18</sup>

Dice el maestre de campo que el visitador no les dejó ni repartió tierras como tenía mandado sino, antes bien, se las quitó, junto a sus casas y solares en que vivían y que poseían “por haberlas heredado de sus padres y abuelos y antepasados” y las vendió a españoles y mestizos. Por eso se encontraban necesitados del sustento para criar sus hijos y pagar sus tributos, “sin atender a que en las dichas tierras teníamos por nuestros bienes: las totoras, cortaderas, carrizales y pajonales, para servirnos de leña y cubrir las iglesias y casas del cabildo, tambos y las nuestras”. Entonces, los españoles les impedían sacar estos bienes que decían les pertenecían por haberse compuesto con el rey. Asimismo, les hacían daño con sus mulas, cabalgaduras, bueyes, ovejas y la mayor cantidad de ganado que era el de cerda, “el más dañino y el que nos destruye y tala nuestros pocos sembrados”. Los naturales se vieron obligados a buscar donde sembrar, pues en las tierras que les dejaron no podían hacerlo, si no era con mucho trabajo, pues tenían las peores,

17 AGI, Lima 16. Se hace eco de la crítica al perfil ético de Padilla, en el artículo de Coello de la Rosa (2012).

18 AGI, Lima 278.

ya que las mejores se las iban quitando los españoles que “como poseen las más, se van entrando en las menos, alargando los mojonos y medidas sin haber quien lo pueda referir pues los miserables indios no tienen quien los ampare”. De una manera simple, Julcaguaman nos explicaba cómo se producía el crecimiento de las haciendas, poco a poco, en la vida cotidiana. El corregidor era un aliado de estos españoles, pero Julcaguaman denunció también al gobernador y cacique, que ya sabemos era Caruarayco, por hacerse “de la banda de los españoles y mestizos” con quienes tenía sus tratos y granjerías. Así recaía todo el daño en los indios “ocupados en las mitas de la séptima parte en los obrajes, tambos y guarda de ganados y avío de los pasajeros y otras obligaciones de corregidor, cura y caciques y servicios de las iglesias, en un continuo padecer”.

Para conseguir el efecto deseado, Julcaguaman pidió que cuando se mandara un juez se hiciese salir del distrito al corregidor y su lugarteniente Mateo Bravo de Laguna, a quienes tienen por parciales de Meneses, con quien se cartean tratando de impedir que vayan los naturales a pedir justicia y, si llegaban, Meneses los estorbaba en Lima. Bravo de Laguna tenía personas en los caminos para hacerlos regresar y cuando llegaban de vuelta los metían en los obrajes como castigo hasta que los rendían. Las denuncias se repetían. Incluso, si supusiéramos que siempre exageraban los denunciadores, no cabe duda de que se trataba de una práctica cotidiana de violencia racista, en la que los naturales ocupaban el escalón de sometidos y oprimidos. Que ante ello reaccionaran no es una sorpresa. Lo hicieron en muchas circunstancias, pero esta vez era una protesta sostenida, numerosa y marcada por una coyuntura adversa dentro de la campaña de composiciones.

La pluma del redactor del memorial toma el sendero de un discurso indigenista que tenía muchos defensores. Julcaguaman pedía remedio y diciendo que “siendo libres están en el mayor cautiverio que se ha reconocido en el reino desde que se redujeron a la Real corona”, advertía que hay más de ciento cincuenta leguas de diferencia entre Cajamarca y Lima, de diferentes temples y muchos ríos que cruzar, lo que causaba gran descomodidad a los naturales. Los hijos de Lázaro Julcaguaman, también indios principales de Cajamarca, Domingo Condoraico (Jaico) y Juan Lázaro, fueron quienes empujaron al padre a viajar a Lima para pedir en la Junta las tierras que les quitó Meneses. Ellos denunciaron que Meneses siguió haciendo agravios a los indios como era usarlos de cargadores. Habían quedado los indios que asistían a este ejercicio de “bestias racionales” con los “pechos abiertos” y enfermos “porque después que murió el inga no se ha vuelto a usar semejante acarreto”. El protector fiscal, Francisco de Valenzuela, amparó el reclamo del principal cajamarquino.

No podemos dejar de mencionar el alegato de Meneses que abunda en las razones de los funcionarios denunciados por el nuevo discurso indigenista. La defensa del visitador alegó que su comisión había arrojado buenos resultados para

la hacienda real.<sup>19</sup> Su abogado fue nada menos que Juan Sánchez de la Rocha, que ya vimos que iba a ser procurador del cacique Caruarayco denunciado por el testimonio de Julcaguaman y rival de Padilla, que rebatió los argumentos de las acusaciones contra Meneses, pero además denunció por impostores a los acusadores. Como a otros indios demandantes, Meneses los tenía por usurpadores de jerarquía, de Chimo dijo que no era cacique y de Julcaguaman que dijo ser maestro de campo, no era sino “indio parque y mitayo”, oficial de zapatero. Todos, además, inducidos por Juan de Medina, el gran enemigo del virrey y orquestador de las demandas. Apelaba a una argumentación recurrente de los españoles que se hicieron de muchas tierras, diciendo que Meneses había dado por realengas unas tierras “en cuyo sitio idolatraban los indios y mochaban al demonio y usaban de otras hechicerías”. Tanto Julcaguaman, como sus hijos y otros indios, pretendían que les devuelvan el sitio para seguir con sus idolatrías, denunciaba el visitador. Recusaba las declaraciones de los acusadores porque, afirmaba, eran “unos indios baladíes, que andan descalzos y fuera de sus reducciones y de tan poco discurso que dicen siempre a voluntad del que los presenta o examina”.

### ***Espacios intersticiales de la sociedad y los “naturales criollos”: la irrupción del discurso de los indios urbanos***

En 1657, dos caciques, Luis Macas y Felipe Carguamango de la Paz, elevaron un memorial al rey, pidiendo que se visite el colegio de caciques que llevaban los de la Compañía en el Cercado de Lima. Denunciaron que se había convertido en “colegio de españoles” y que tenían a los hijos de caciques en una sala apartada y poco decente y como los hijos de españoles lo son de caballeros y mercaderes, los trataban mal y los insultaban.<sup>20</sup> Se trata de un documento muy conocido en la historiografía sobre los indios andinos en el siglo XVII. José de la Puente Brunke (1998), por ejemplo, abunda en la queja que este memorial manifestó respecto a la fundación del colegio en el Cercado, cuando los reclamantes hubieran querido que fuera en otro lugar de la ciudad capital. Ambos memorialistas señalaron que estaban de acuerdo con que entren en el colegio estudiantes que no fueran hijos de caciques, sino niños indígenas de la ciudad. También anota brevemente la carta Monique Alaperrine (2007) en su estudio sobre la educación indígena, señalando a propósito de un pasaje del texto, que estos jefes indios decían que llevaban a sus hijos al colegio por mantener sus privilegios como caciques y no por lo que allí se les ofrecía. Pero en general se ve que no estaban contra el colegio, sino contra su práctica.

<sup>19</sup> AGI, Lima 278.

<sup>20</sup> AGI, Lima 169.

El memorial, que se representa encarecidamente en términos de vasallaje y obediencia a las leyes reales y las divinas, nos habla de la sumisión de los indios, pero a la vez de su pedido, casi plegaria, por la libertad. Pero más que el texto, queremos enfocarnos en los autores. Eran caciques, indios nobles, pero eran gente que vivía en la ciudad de Lima. Iban a sus pueblos, pero residían en la capital. Sobre Luis Macas hay referencias en la doctrina de Chaclla en Huarochirí (Carcelén 1998). De este pueblo era gobernador Macas quien fue acusado de colaborar con un doctrinero abusivo en 1688. En 1692 tuvo un pleito para reducir a un indio del pueblo que había migrado a Lima, donde obtuvo el grado de sargento de una compañía de indios en la ciudad; apelando a una cédula para reducir indios de 1686, Macas lo reclamó a pesar de la defensa que tuvo el migrante de parte del procurador de naturales. Las migraciones a la ciudad de Lima eran a veces esporádicas, pero poco a poco se fue forjando una colectividad india, más allá de las calles del llamado Cercado que se fundó para la reducción de los indios de la ciudad.

Pero quien destacaba entre los indios de Lima era sin duda el otro firmante, Felipe Carguamango. En un memorial de julio de 1657, el mismo año de la queja que firmó con Macas, Felipe exponía que, desde muy tierna edad, había servido en la milicia como soldado, cabo de escuadra, alférez y capitán de infantería. Servía desde los 14 años y entonces contaba 36, siendo capitán desde hacía ocho. En ese momento empleaba el oficio de los del número de la ciudad y barrio de la parroquia de Santa Ana, que usaba con lucimiento de su persona, ejercitando las armas y con los soldados de su compañía listos para las ocasiones que se ofrecieran al real servicio, con las armas necesarias y todo aprestado como leal vasallo. Los virreyes fueron muy conscientes de la importancia que concedían los naturales a estos nombramientos militares, que eran una forma de ennoblecimiento y de amparo a una jerarquía entre ellos y dentro de la ciudad. Carguamango pasó por todos los escalones militares y con su peculio mantenía una tropa de indios arreglada. Tenía a cien hombres sustentados a su costa como soldados de su compañía que se habían ofrecido a servir en faenas (faxinas). Como él había varios, tanto en Lima como en las distintas provincias del reino. Como un grado mayor de representatividad, también logró que lo nombraran alcalde ordinario de los indios en la ciudad.

La carrera militar de don Felipe fue continuada por su hijo Francisco Heriza. Lo encontramos reclutando gente para su compañía de “naturales criollos” de Lima. En mayo de 1664 pidió asistir a las faenas de la fortificación del puerto de la boca del río. Estos colectivos indígenas, organizados militarmente, eran en realidad cuerpos de trabajadores para obras públicas de envergadura. Como capitán de una de las compañías de naturales, Heriza ya había llevado al Callao 70 hombres a su costa, para fortificar la muralla. El capitán Juan de Leyva, cabo gobernador de la fortificación del puerto de la boca del río y de las compañías

de infantería que en ella asistían, extendió recomendación a favor de Heriza, ya capitán reformado, por ser noble, fiel vasallo y servidor, por lo que merecía “toda la honra de los de su nación”. Por su parte, Diego Ramírez, maestro de campo y gobernador del tercio del batallón de los naturales de la ciudad, sus comarcas y puertos, que conocía a Francisco desde 1644, hizo lo propio pormenorizando la trayectoria del pretendiente, el 24 de octubre de 1666. Para referirse a Heriza dijo que era “criollo” de Lima, hijo de buenos y nobles padres, fue soldado y cabo de escuadra en la compañía de Francisco Lucero y, por ello, en 1645, el virrey le dio la albarda de sargento, grado con el que sirvió hasta 1648 cuando el mismo virrey lo ascendió y le dio la banda de alférez.<sup>21</sup> La trayectoria de este Francisco Lucero nos da un perfil de lo que eran estos indios urbanos miembros o jefes de milicias: era llamado “indio ladino y maestro sastre” que en 1637-40 fue mayordomo de la cofradía de San Miguel en San Agustín y, en 1652, aparece como fiador de otro sastre indio llamado Pedro José, que fue mayordomo de la cofradía de indios de Nuestra Señora del Rosario de Santo Domingo.<sup>22</sup>

Con esa posición, Heriza se ofreció a ir a la faena del puerto para aderezar la muralla, llevando en la compañía de su padre más de cien plazas. En 1658 presentó un memorial con sus servicios al conde de Alva cuando pidió licencia para una compañía de los naturales, la cual se le concedió con calidad de capitán en el batallón en que sirvió hasta 1663 cuando lo reformaron. En ese plazo sirvió en el Callao y en las fiestas del nacimiento del príncipe, haciendo un “invento” de hombre desnudo en el que gastó mucho dinero de su propio caudal. Ya reformado sirvió en la boca del río y en todo lo que se le ofreció al virrey, conde de Santisteban.

Francisco exponía su contribución a la celebración de las fiestas por el príncipe, pero su padre don Felipe también exhibía como un servicio público el haber tomado a su cargo la celebración de la Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora, que los naturales hicieron como manifestación de devoción, sumados a “celebración tan general en la monarquía”. Los indios principales de la ciudad se gloriaban de haber hecho esa suntuosa ceremonia para que, por ese medio, “muchos indios ignorantes de tan gran misterio quedasen impuestos de esa nueva devoción”.

Fueron las fiestas religiosas en las que los indios querían dejar manifiesto que eran parte de la grey cristiana, que ya habían dejado atrás sus errores y que tenían los mismos derechos que cualquier cristiano. Tuvo singular relevancia la gran fiesta por la inmaculada concepción que se celebró en 1656, cuando la ciudad se rendía a los pies de la virgen (Durán 1994: 194). Pero este documento nos muestra que los indios continuaron con las celebraciones que la ciudad había dedicado a la limpia

21 AGI, Lima 169 y Lima 255, N° 16.

22 Las referencias de Francisco Lucero y de otros indios cofrades que daremos en adelante, provienen de una muy útil publicación de Campos y Fernández de Sevilla (2014).

concepción entre octubre y diciembre del año anterior. De esa manera, se celebró esta gran muestra de religiosidad y acatamiento de los indios que tuvo lugar el 8 de julio de 1657. Tuvieron tanto interés en certificar su devoción estos naturales, que pidieron que Juan de Castañeda, escribano público, diera fe de la celebración. Así lo practicó poniendo por testigos a Diego de León Pinelo que era entonces el protector fiscal, el sargento mayor don Francisco Valverde caballero de Santiago y Bernardo de Acuña, procurador de los indios. El plumario describió los actos haciendo constar que lo hacía por vista de ojos. Habiendo entrado en la catedral vio cómo lo hacían el virrey conde de Alva de Aliste, los señores de la real Audiencia y del cabildo secular y se sentaron en sus lugares acostumbrados, al lado derecho de los cuales, en unos escaños puestos a la larga de dichas gradas y hacia el coro, lo hicieron por indicación del deán y cabildo, en los primeros escaños: el maestro de campo Diego Ramírez, el sargento mayor don Juan Tantachumbe gobernador y cacique principal de Surco, Cristóbal Topa Poma Inga comisario general de la caballería, el capitán don Domingo Hulcaguamán Alvarado, el capitán don Pedro Chávez, el capitán don Felipe de la Paz Carguamango, el capitán don Lázaro Tantachumbe, el capitán Juan Cao, el capitán Martín Sánchez, el capitán Don Pedro Ate, don Sebastián Paucar y don Francisco Flores, capitanes reformados (jubilados) comisarios de la fiesta y don Lorenzo de Ullón Suruxano alférez de la fiesta. En los escaños siguientes se sentaron los demás capitanes y ayudantes alféreces y sargentos de las compañías de los indios de infantería residentes en Lima y su comarca y demás indios capitanes, alféreces y sargentos reformados, “los cuales estuvieron con muy gran lucimiento de sus personas”. La descripción nos presenta el escalafón militar en que se organizaba el colectivo de indios principales de la ciudad, indios urbanos que eran a la vez curacas de pueblos cercanos o de sitios más lejanos como el propio Carguamango que decía ser deudo de los caciques de Sacsamarca. Además, se congregaban en la capital, indios representantes de otros lugares de la comarca limeña. Hubo, además, gran concurso de gente, religiosos, clérigos y muchos caballeros sentados en sus asientos. La misa pontifical la dijo el arzobispo Pedro de Villagómez y predicó Rodrigo de Valdez de la Compañía de Jesús. Al finalizar la misa, salió la virgen en procesión con el acompañamiento de todos los asistentes, con danzas de indios, por la puerta de los judíos y anduvo por las gradas de la iglesia y entró por la puerta del perdón, con toda autoridad y presencia, adornada de arcos de flores en las gradas y mucha cantidad de cera y fuegos, todos a cuidado y costa de los indios, con general aplauso de todos en la ciudad. Regresada la imagen a su lugar, el virrey se retiró con los señores de la audiencia.<sup>23</sup>

23 La certificación notarial de la celebración es parte del expediente o relación de servicios presentada por Felipe Carguamango de la Paz (AGI, Lima 169).



Don Felipe expuso que sus servicios eran una certificación de que era “hombre noble en su género, descendiente de caciques principales” de Sacsamarca en Vilcashuaman. Por eso pedía en retribución que le hicieran merced de la plaza de sargento mayor de la ciudad, su comarca y sus puertos, con el sueldo de soldado a ejemplo de los capitanes morenos y mulatos que se les daba el mismo sueldo, mientras que a los naturales, capitanes, maeses de campo o sargentos mayores, no se les daba ninguno y acudían por igual a los servicios que se presentaban. Y si no hubiere lugar en esto, se le diera la vara de alcalde mayor de la ciudad y su comarca que cogía cinco leguas de contorno, con jurisdicción privativa, que serviría esta merced para que con ella acudiera al amparo de los indios que estaban fuera y no se atrevían a entrar a “pedir su agravio”. Carguamango quería que el Estado colonial le diera una jurisdicción civil entre los indios, que usaría para su defensa, pensando la ciudad y su *hinterland* como un todo. En realidad, esas gestiones ya se estaban haciendo por distintos señores naturales, de manera espontánea, pero Felipe quería tener un oficio reglado y privativo.

Pero si Felipe quiso ascender en la jerarquía de indios de Lima, su hijo no le quedó a la zaga. El expediente de información de ascendencia y méritos del capitán don Francisco Heriza Carguamango, decía que era indio principal y que se decía cacique de la “baronía y línea de los Yngas del Cuzco y de la de Carguachumbe en el reino del Perú”. El padre hizo llegar sus papeles al Consejo, pero el hijo los presentó en Madrid en persona en 1669.<sup>24</sup> Allí nos completa la historia de los Carguamango. Este Francisco Heriza (también Herizo) Carguamango era hijo de nuestro memorialista, Felipe Carguamango de Paz, casado con Isabel Carguachumbe. Eran nobles indígenas, provenientes del linaje de Alonso Carguamango del Cuzco –aunque vimos que tenían cacicazgo en Vilcashuaman– y de Inés Carguachumbe, india principal del pueblo de Santo Domingo Guampara, provincia de los Yauyos. Carguamango migró a Lima, donde se vinculó con los Carguachumbe y tanto el abuelo como el padre del pretendiente de mercedes en Madrid, Francisco Heriza Carguamango, contrajeron matrimonio con mujeres de dicho linaje. Se trata, pues, de estudiadas alianzas matrimoniales, como las que todos los indios nobles de las distintas regiones establecían. Linajes que tenían su asiento en Lima, donde se decían principales o caciques, aunque no tuvieran mando efectivo ni residieran en sus pueblos.

Cuando Heriza presentó sus méritos aludió a los de su padre, Felipe, y lo hizo tanto con los políticos como con los militares: síndico de los santos lugares de Jerusalén por el reino del Perú y por la ciudad de Lima; alcalde ordinario de los indios; en 1653, el Conde de Salvatierra le hizo merced de capitán de los indios naturales de Lima; en 1655 fue a la faena y aderezo de la muralla del puerto del

24 AGI, Lima 259, N° 10.

Callao llevando su compañía compuesta de 100 hombres, por lo que en 1656 fue electo alcalde ordinario por el Conde de Alba; fue a otra faena a la marina de la boca del río con su compañía, llevando consigo a su hijo Francisco de Heriza. En una y otra labor gastó más de 1000 reales de a ocho de su caudal. La “principalía” de Carguamango se circunscribía a la ciudad, donde obtuvo nombramientos civiles como el de alcalde ordinario y militares como el de capitán.

Se decían descendientes de los incas, pero no tenían cédulas reales o probanzas al respecto. Con testimonios que Heriza presentó, certificaba vagamente que los ingas del Cuzco conservaban su nobleza en ser habitantes de la parroquia de Santiago, sitio que les dio el Ynga. Los testigos, al referirse a la parroquia, le dicen parroquia de Belén. Tal vez por eso se decía, rimbombante, ser de la baronía de los incas. Los virreyes anteriormente mencionados y el Conde de Santisteban les dieron merced para que pudieran el padre y el hijo llevar armas para su defensa y al hijo lo nombró capitán de infantería. Todo esto se tramitó en la corte de Madrid a donde había pasado, perdiendo como siempre, decían todos estos pretendientes indígenas, sus instrumentos en el viaje y pidiendo la información con testigos que lo conocían y estaban en Madrid, para probar su ascendencia y nobleza.

Es esclarecedor analizar los testimonios que logró el pretendiente en Madrid. Entre otros, depuso (20-II-1669) Atanasio de Noroña y Cueva Díaz, de 51 años. Era natural del Cercado de Lima y estudió con Francisco en la famosa escuela de la reducción de naturales de la ciudad a cargo de los padres de la Compañía, donde estudiaban los hijos de las personas nobles y principales que para conseguir plaza tenían que dar memorial al virrey. Hay que notar que don Antonio Collatopa, que veremos sería el representante indígena enviado a la corte para presentar los agravios de la nación, llevaba por nombre completo el de Antonio Díaz de las Cuevas Collatopa. En su dicho, Atanasio hace patente que declara saber el tenor del interrogatorio por la mucha comunicación que su padre tuvo con el padre del pretendiente y porque sus padres (Collatopa y la esposa) trataron y conocieron a los parientes de doña Inés Carguachumbe y a esta y su marido Alonso Carguamango. De esta forma, el expediente nos informa que Collatopa vivía en Lima y que su hijo viajó con él a su misión de representante indígena en la corte. Además, subraya la alta investidura que tenía la madre de Francisco, doña Inés, a quien los testigos mencionan rodeada de una familia principal y extensa.

No eran personajes secundarios los que convocó Heriza. Nicolás Matías del Campo Rinaga, caballero de la orden de Santiago, de 39 años, declaró también en su probanza. Certificó la nobleza del padre y del hijo en los servicios de Lima y las compañías de naturales. Este declarante sería autor de un importante tratado sobre los protectores de 1671. Era hijo de Juan del Campo Godoy (casado con María de la Rynaga Salazar), abogado de los indios y asesor de virreyes, a quien daban por buen representante los indios que escribieron a Carlos Chimo para pedirle

los represente en la corte en 1647 (Cuenca Boy 1998). Estos juristas, como vimos, estaban muy vinculados con Escalona y Agüero.

También declararon Francisco Sarmiento de Pastrana, Marqués de Casares de 39 años, natural de Lima y Joseph de Saavedra Bustamante, caballero de la orden de Santiago de 40 años. Como los otros, conoció al padre, aunque no a los abuelos, pero sí a los parientes de doña Inés. Este testigo también era natural del Cercado, aunque debe ser solo de Lima. Es un noble criollo que dice que el pretendiente estudió con los jesuitas y que allí solo se enseña a los hijos de “personas nobles de los indios principales precediendo información de nobleza”. Vivía en la misma casa del licenciado Francisco de Cárdenas, que también declaró que fue asesor del virrey y que certificó las escrituras que atestiguan los servicios militares del padre y del hijo.

Otro testimonio de sumo interés fue el de Pedro Chafó Zavana, de 40 años, indio principal del pueblo de Lambayeque de la provincia de Saña, donde era intérprete de los indios nombrado por los virreyes: marqués de Mancera y conde de Santisteban, oficio que era “de toda verdad y legalidad”. Estuvo más de catorce o quince años en Lima en “varias veces”. Otro indio que estaba en la metrópoli, como los otros viajeros que se reunían allí por esas fechas como veremos.

Según lo muestran las investigaciones pioneras de Emilio Harth Terre (1973), también Durán, basadas en el padrón de indios de 1613, los espacios más indígenas de la ciudad eran San Lázaro y el Cercado, donde los naturales tenían casas en las que practicaban sus oficios, con una predominancia de los sastres, poseían esclavos y muchos eran propietarios de tierras en los valles cercanos a la ciudad (Durán 1994: 177, 216-217). En este nuevo universo social de indios urbanos, se fueron plasmando en la ciudad unos espacios intersticiales donde las fronteras se diluían, entre lo rural y lo urbano, lo indio y lo español y los sectores sociales establecidos y legislados y aquellos nuevos actores que desafiaban cualquier catalogación. Entre estos indios urbanos se fueron estableciendo categorías y jerarquías, particularmente a través de la milicia, que era una forma de organización de la población para servicios públicos. En su afán de ser reconocidos, estos escalones indígenas de la ciudad se organizaron para participar en las fiestas y celebraciones públicas con las que se ratificaba el orden social. Por estas fechas tuvo lugar la celebración por el nacimiento del príncipe en 1659, en la que los indios participaron y gastaron mucho dinero como representaba entre sus méritos Francisco Heriza.

Como veremos más adelante en otros documentos, estos que acabamos de estudiar nos hablan de una identificación peculiar de estos indios de la ciudad. Estas evidencias abundan en lo que ha estudiado Karen Graubart (2009) acerca de formas de criollización como surgimiento de una sociabilidad diferente en las ciudades del Perú colonial. El aporte fundamental de sus estudios es el de determinar la aparición de una autocalificación de los indios urbanos como

indios criollos, concepto paralelo al de indios solaleros en Trujillo. Una forma de autoafirmación dentro de un universo social del que formaban parte, que surge desde los comportamientos económicos y sociales cotidianos. Graubart analiza los testamentos y lo que aportan nuestros documentos es una confirmación y prolongación del fenómeno.<sup>25</sup>

### ***Hacia la voz propia: la campaña de memoriales de 1662***

La polémica desatada por el memorial de Padilla de 1657 fue un detonante de las centenas de quejas acumuladas y sin resolver de los indios de todas las regiones del virreinato. No tardó mucho el Consejo de Indias en reaccionar y la corona mandó por real cédula de 21 de setiembre de 1660 que se forme una Junta en la real Audiencia de Lima para ventilar los asuntos de los indios y se les dé amparo. Desde entonces, en Lima se sucedieron las opiniones sobre cómo encarar las protestas de los naturales y qué solución darles. Los burócratas no se apartaron del mantra de que para todo lo que señalaban las protestas había una legislación apropiada y que lo que había que hacer era aplicarla. Pero en el campo, las cosas no habían cambiado ni un ápice y los indios se movilizaron para hacer una campaña escrita y legal que diera visibilidad a la crítica situación que vivían, oprimidos por trabajos obligatorios y mal pagados, compras obligadas de productos, servicios personales prohibidos y todo ejecutado por quienes los debían defender, como los corregidores, curas y ministros de justicia.

Una serie de memoriales firmados por indios de los linajes principales del reino pasaron por encima de los protectores y Audiencia y llegaron al Consejo de Indias. Estos que comentaremos son los textos que nos han quedado, ya que no son todos los que emprendieron el camino de tocar las puertas del soberano para manifestar el clamor. Procederemos en orden cronológico y veremos los firmantes de los escritos para demostrar que se trató de una campaña concertada.<sup>26</sup> El primer memorial, que en el Consejo denominaron con cierto menosprecio que provino de “diferentes indios”, estuvo fechado el 19 de enero de 1662 y se vio en el consejo de 5 de marzo de 1663. Escribían diciendo que mandaban al rey un memorial con los remedios que proponían a los maltratos que recibían y que los tenían “cercaños a la desesperación”. Además de lo necesario para su enseñanza y doctrina, para que no dudemos de la relación con la coyuntura abierta por el memorial de Padilla, los memorialistas recordaban aquel documento y lo que se legisló al respecto. Así, nos

25 Hugo Pereyra (1985) había reflexionado anteriormente sobre la presencia de los indios en la capital virreinal y los fenómenos políticos y sociales que ello acarreó.

26 Todos los memoriales que comentamos en este acápite se encuentran en AGI, Lima 17. Llamé la atención sobre la importancia de este conjunto de documentos, sin desarrollar esta hipótesis todavía, en Glave (1998).

informan que lo que hacían era ponerse al amparo de dicha legislación, a la vez que anunciaban un documento que estaban enviando. Los memorialistas fueron: Cristóbal Ticsi Runa Atoc, Juan Bernardo Calderón, Jerónimo Lorenzo Limaylla, Juan Guayna Piric (también Pirir), Pedro de la Cruz y Diego Lobo. Vamos a analizar este grupo comentando los otros memoriales y sus firmantes.

Al escrito de estos seis jefes indígenas, siguió otro debido a un solo firmante, don Melchor Atauchi [Ataoche] Topa Cusirimache Inga, que se presenta como cacique principal y gobernador de la ciudad de Arequipa, fechado un mes después del anterior, el 20 de febrero 1662. Refiere las vejaciones que recibía del corregidor y los oficiales reales y suplicaba se provea el remedio conveniente. La misiva fue recibida con aviso el 27 de febrero de 1663, casi al mismo tiempo que el memorial anterior. Se vio en el Consejo el 30 de abril de 1663. No parece tener que ver un documento con el otro, ya que mientras este era una denuncia individualizada, el otro era una llamada de atención colectiva que hablaba de un documento que se presentaba de la misma manera. El fiscal del Consejo pidió que se escribiera al obispo y al gobernador de Arequipa, para que cada uno en lo que le tocara, amparen y defiendan a estos miserables indios y castiguen al doctrinero y demás personas que les agravien y que no den lugar a que estas quejas lleguen al Consejo, amonestándolos con que era su principal obligación defender a estos indios. El Consejo, el 19 de mayo de 1663, opinó que se escriba al obispo para que averigüe la culpa del doctrinero y lo castigue.

La carta de don Melchor, sin embargo, era un largo y precioso alegato de protesta y memorial de agravios, escrito en forma de diálogo, en el que la voz del cacique invocaba la legalidad para denunciar el mal obrar de los denunciados. Presentaba los agravios que les hacían tanto el corregidor como sus ministros, los del cura y los del tesorero de la provincia. Terminaba solicitando una serie de cédulas de amparo y añadía otro pedido, esta vez del demandante, que lleva nuevo encabezado, en el que pide llevar armas que lo defiendan cuando salía a cobrar las tasas y se declaraba finalmente descendiente de Huayna Capac. Solicitaba que sus hermanos, ingas como él, también vistieran armas defensivas, lo que significaba una concesión de honor. Lo firma el 20 de febrero de 1662 y aunque no pone lugar, del contexto se deduce que fue hecho en Arequipa, a diferencia del anterior memorial que se hizo en Lima, donde se reunieron los firmantes. De manera que son dos gestiones las de Melchor Atauchi Inga, una a favor de su gente y agravándose de las autoridades y otra reclamando honores acordes a su ascendencia real incaica.

El 28 de noviembre de 1662, unos meses después de los anteriores textos, los caciques, gobernadores y principales de diferentes pueblos, hicieron un memorial en Lima diciendo que la Junta mandada a formar por la real cédula de 21 de octubre de 1660 en virtud del papel de Padilla, no se había hecho y que cuando el cacique, don Cristóbal Ticsi Runa Atoc –quien encabezó meses antes el escrito que inicia esta serie de memoriales que analizamos– bajó de su provincia de Tarama (Tarma)

para hacer una gestión sobre los diezmos y los agravios que los indios recibían por ello, por lo que había conseguido una ejecutoria del Consejo, enviando un memorial con los remedios propuestos al respecto, no lo pudo verificar y murió en la demanda. El “gran memorial” de Runa Atoc proponía el establecimiento de una doctrina de jesuitas, visto el éxito y favor de los indios en Juli, que no se provean los corregidores en el Perú, porque luego sacan de los indios lo que invierten y no cumplen las cédulas contra los tratos, que se asegure el pago a los defensores de los indios, que se junten las doctrinas y los anexos, que se hagan padrones, se vea el problema de los forasteros que no pagan tributo, no se les cobre el peso ensayado por los curas y otras demandas que hacen un programa puntual de reformas a favor de los indios.

Esta vez, el grupo de memorialistas estuvo compuesto por: Carlos Apoalaya, cacique gobernador de Hananguanca en Xauxa; Gerónimo Limaylla, del repartimiento de Luringuanca en la misma provincia; Lope Joseph Mayta Capac Atauche Inga, cacique principal y gobernador de la provincia de Omasuyo en el pueblo de Copacabana; Cristóbal Yamque, cacique principal y gobernador de la provincia de Vilcasguaman, en los pueblos de Guamaniquia, Carapo y Guambo; Melchor Ataoche Topa Cusirimachi Inga, principal cacique y gobernador de la ciudad de Arequipa; Jacinto Nina Gualpa, cacique de la provincia de Vilcasguaman; y Pedro Salvador Tito Qoaque de Cullaruni, cacique y gobernador del pueblo de Oropesa. El memorial se vio en el Consejo del 10 de mayo de 1664. Podemos apreciar varias cosas de este elenco. Nos dicen que quien encabezaba las gestiones y habría tenido un liderazgo entre sus compañeros, Runa Atoc, había fallecido en el intento de presentar su memorial. Ya no está junto a sus compañeros, entre los cuales, repite firma Jerónimo Limaylla. Limaylla, quien ya ejerce una clara influencia entre sus compañeros que aceptan su presencia como tal Limaylla, a pesar de que, como vimos, había un conflicto por el cacicazgo de Luringuanca y era comentado que Jerónimo era en realidad un hombre que había tomado esa identidad. El que el poderoso Carlos Apoalaya, que encabezaba el elenco, cacique del repartimiento vecino y complementario de Hananguanca, firmara con Limaylla, muestra esa aceptación de liderazgo. Mientras que el noble gobernador de los indios de Arequipa, Melchor Atauche, que había enviado por su cuenta un largo memorial meses antes, participa ahora de esta junta. Los otros caciques, que esta vez sí ponen a continuación de sus firmas autógrafas el lugar del que vienen y al que representan, son todos de emblemáticas provincias del reino como por ejemplo Vilcashuaman, de donde firman dos caciques y Copacabana de Omasuyos.

Don Cristóbal Yamque, el cacique de los mencionados pueblos de Vilcashuaman hizo individualmente otro memorial, como a su tiempo hizo don Melchor, firmado también en Lima al día siguiente del anterior, el 29 de noviembre de 1662. Representó las vejaciones y agravios que padecían de corregidores y

otros españoles, especialmente los curas doctrineros, como el de ese momento que era Juan González Duran. Hace lista de agravios: obligación de hilar lana las indias solteras con poco pago, pagos por servicios religiosos en las fiestas con el nombramiento de penderos, cobrar derechos a los indios forasteros muertos y otros. El Consejo mandó que el arzobispo castigue al cura y se extraña de que lleguen estas quejas habiendo prelado que debe velar por que esto no ocurra.

Uno de los firmantes del primer memorial, don Juan Guayna Piric, cacique principal y gobernador de los Margos de la provincia de Tarama, la misma provincia del fallecido Runa Atoc, presentó otra instancia individualizando sus quejas el mismo 29 de noviembre en que firmó el suyo su compañero Yamque, y siguiente día del memorial colectivo. Guayna Piric hacía dos años que asistía en Lima “tratando de la defensa de los indios a él sujetos” por las violencias que recibían de los religiosos de la orden de la Merced que tenían obrajes, tornos y telares, siendo patrón de las oficinas el padre Juan Bara, del que ya se había hecho denuncia y por real cédula se había mandado que no se le dejase asistir en la doctrina. Por más de 10 años fomentaba el obraje de Yaromayo y remitía más de 40 000 varas de ropa todos los años, diciendo que eran de su religión, “obradas con la opresión, sudor y sangre de los miserables indios”. Usaba su mano de cura y lo asistían cuatro religiosos.

Denunciaba Guayna Piric que haría año y medio, pasando el puente del río de la ciudad, a la hora de la oración y dirigiéndose a su casa, lo hirieron en la garganta que fue un milagro se salvase, sin que precediese otra causa que el tratar la defensa de sus indios. No se atemorizó por eso, sino que con nuevos bríos siguió su defensa tan justa.

La cédula contra Bara no se cumplió, pues este seguía en sus negocios valiéndose de diligencias con las autoridades y aumentando la desesperación de los indios. Al tiempo, el curaca alababa el apoyo que recibía de algunas personas en los tribunales, como Juan de Padilla, alcalde de corte que debiera ser emulado y más bien conspiraban contra él. El otro era el Licenciado Alonso de Quesada, presbítero, que después de ser cura de indios en diversas doctrinas por más de 16 años, dejó la última por no ver los abusos, pretendiendo que no les lleven derechos en el oficio del gobierno y los defendía en todos los tribunales. Lo habían perseguido de manera que lo tenían en la última miseria. Quesada elaboró un memorial donde refería las miserias de los indios y el remedio que se necesitaba y no se había conseguido que lo recibieran y era posible que no se remitiera al rey como pretendían.

Muchos caciques fueron a Lima a representar sus trabajos, seguros de enternecer al rey, pero se les impedía este recurso y uno de ellos que había de ir a la corte en demanda de esto, don Cristóbal Tiesi Lunato, cacique principal y gobernador de la provincia de Chinchaycocha, “estando prevenido para escapar

como pudiese, siguiendo este viaje, habrá dos meses que murió” aumentando la desesperación de los indios, pues era “capaz y de buena recomendación”. En su nombre se dio el memorial y se daría orden para que fuera a manos del rey.

Abunda en la desesperación de los indios, que preferirían ser esclavos a quienes sus amos cuidan como caudal y no vasallos maltratados por quienes deben defenderlos, y propone algunas otras medidas de reforma como que se hagan dos oficios de gobierno en defensa de los indios.

El escrito del cacique de Margos nos confirma el hecho de que los señores de provincias indígenas hicieron de Lima un centro de llegada para gestionar sus derechos. Allí se reunían y debatían, se vinculaban con oficiales como Padilla y religiosos como Quesada, un compañero de ruta que veremos, elaboró el memorial que Runa Atoc debía trasladar a España. Las gestiones de estos jefes indios no eran fáciles y más bien estuvieron llenas de peligro, como el relato de Guayna Piric indica y la muerte de Runa Atoc certifica.

En los mismos días que se firmaban en Lima memoriales de indios que reclamaban por los abusos incrementados sobre sus personas, en Guamanga tres caciques firmaron otro memorial el 14 de noviembre de ese año 1662: Juan Chilingano Atagualpa Ynga, gobernador y cacique de la ciudad de Guamanga, Tomás Ataúge Tupa Yupanqui Ynga, gobernador y cacique de la ciudad de Guamanga y Benito Ramos, cacique y gobernador del pueblo de Guamanguilla. Los guamanguinos eran caciques de dos parroquias indias de la ciudad y don Juan Crisóstomo Chilingano era hijo legítimo de Juan Chilingano Atagualpa Inga, nieto de Domingo Oacanh Atagualpa Inga y descendiente del emperador del Perú. En el pequeño memorial, anuncian que Atagualpa pasaría a España a representar los maltratos que recibían, como efectivamente lo hizo, a la vez que solicitó le dieran el cargo de sargento mayor de los indios de la ciudad, según consta en la consulta que se hizo al respecto en Madrid el 13 de agosto 1664.<sup>27</sup>

Terminemos el elenco de memoriales con otro hecho en Lima el mismo 29 de noviembre de 1662 por los caciques agrupados. Remiten el memorial de Cristóbal Ticsi Runato (Runa Atoc) de Chinchaycocha que había fallecido en Lima hacía dos meses. El escrito contiene mucha parte de los trabajos y miserias de los indios. Esta vez confirman que lo dispuso y dictó el licenciado Alonso de Quesada, presbítero “con las grandes noticias y experiencias que tiene de lo que padecen los indios y con el celo de la defensa que les hace”. Esta vez, los curacas que se reunían en Lima estaban abonando a su mentor Quesada a quien recomiendan, por el memorial en cuestión y por un libro que al respecto escribió y presentó ante el virrey Conde de Santisteban pidiendo licencia para imprimirle, para que llegase a

27 AGI, Lima 17. Crisóstomo relató que su padre Juan había sido quien aderezó el puente de Guatata “por donde pasa la más de la riqueza de Potosí”. El documento fue publicado por Oberem (1981).



manos de su majestad y de sus consejos. Firmaron algunos del grupo ya conocidos como Diego Lobo, cacique de Olmos; Carlos Apoalaya, cacique de Hananguanca; Juan Guayna Piric, cacique de Margos; y dos compañeros más, Alonso Chaupis Guaranga gobernador de algún pueblo de la sierra de Lima y Diego de Agüero de Escaluna Quiyavilca cacique de Yauyos, que llevaba por nombre el del abogado procurador de indios en Madrid.

Esta fue una campaña concertada que tuvo su centro en Lima y, como objetivo, llegar a la corte metropolitana. Juntaba reclamos individualizados por provincia e incluso alguna gestión personal como la del inca arequipeño Melchor Atauche. Respondió a la coyuntura del memorial de Padilla, que tuvo el aprecio de los curacas y contó con la asesoría de Alonso de Quesada, un presbítero de peculiar trayectoria que logró incorporarse a la Junta de tierras y desagravio de los indios para elaborar un listado de los reclamos y que operó como un defensor *ad hoc* con ellos.<sup>28</sup> Ya no estamos en la etapa de la ventriloquía. Quesada era un compañero de ruta, los documentos los dictaban los curacas y ellos mismos eran capaces de hacerlos por sus propias manos. La campaña solo fue un primer paso, el siguiente fue llegar por fin a los propios pies de su majestad y representar en su presencia las vejaciones que sufrían y pedirle mercedes. Para ello se destacaron caciques gestores que fueron a operar en la metrópoli como corresponsales de sus pares en la capital virreinal.

### ***Los gestores en Madrid***<sup>29</sup>

Una carta grupal de 1663 anunciaba al rey de la llegada de un emisario de los señores de indios del Perú residentes en Lima. Luego de hacer una difusa presentación de la alteración de los ánimos de los indios del reino, en todo se remitían al informe que hiciera en la corte don Antonio Díaz de las Cuevas Collatopa, descendiente de los hijos de Guaynacapac que, con riesgo de la vida, dejando su mujer e hijos, iba en nombre de todos a los pies del rey.<sup>30</sup>

Efectivamente, diciendo que era cacique de Cajamarca y de noble stirpe incaica, don Antonio, que pasaría luego a la memoria y la historia como Collatopa, se embarcó a España en 1662 y presentó un extenso memorial de agravios en

28 Quesada fue perseguido por su militancia en las gestiones indigenistas y pretendió ir él mismo a la corte del rey. Los entretelones y su nombramiento para organizar los expedientes de tierras observados por los indios se encuentran en AGI, Lima 277. Algo de su actividad no ha pasado inadvertida gracias al estudio de José de la Puente Brunke (1992).

29 La denominación de caciques gestores se debe a la obra pionera de Franklin Pease (1999).

30 Memorial firmado por Lope Joseph Mayta Capac Tito Atauchi, Nicolás Noyo Chumbi, Francisco Pilco Guaraz, Melchor Atauche Tupa Cusirimache Inga, Juan Rodríguez Pilco, Juan Curi, Bartolomé Xulca Poma y Francisco Ninalingon (AGI, Lima 17).

1663.<sup>31</sup> Se presentó en nombre de todos los indios del Perú y acompañó su memorial con cartas de sus representados. Elogiaba la magnanimidad de los monarcas que paternalmente ordenaban se proteja a sus vasallos, pero la vida de los miserables era de un continuo malestar, por los trabajos en los obrajes, los tratos de los curas, las mitas y el ensañamiento de los corregidores y jueces que en presentando protestas los acosaban y perseguían.<sup>32</sup> El documento de Antonio Collatopa se consultó en Madrid el 17 de marzo de 1664. En mayo, el fiscal informó que eran muchas las cartas que se habían presentado al respecto. Los papeles que se referían al tema del buen tratamiento y enseñanza de los indios estaban concentrados en manos de los funcionarios que veían el tema por el memorial de Padilla y por otro presentado por el agustino Juan de la Madre de Dios. Decía que eran muchas las cédulas de protección, pero que se ve que no se cumplían y que por el memorial de Padilla se ordenó se hiciese una junta que resolviera el asunto, pero que se apreciaba también que no daba los frutos esperados. Propuso que se viera el tema en el Consejo y que se amoneste a los funcionarios que no se habían aplicado como debían. El Consejo de 5 de julio de 1664 acordó dar cédula para el virrey amparando a Collatopa. En esa sesión se vieron los memoriales de Collatopa y del agustino fray Juan, lo mismo que “algunas cartas de diferentes indios” que se quejaban de las vejaciones que recibían. No sorprende la tibieza de la evaluación de los funcionarios, que se reafirmaron en que todo estaba prevenido y lo que faltaba era que se cumpliera. Mandaron que se apremie al virrey, que se recuerde la junta mandada a formar y que se reúna dos veces cada semana con asistencia del oidor más antiguo, el fiscal más antiguo, el protector y, si estuviera allí don Juan de Padilla, que entrara también, aunque ya estaba jubilado. Asimismo, que se diera cuenta y se invite al obispo de anillo para que tenga cuenta de lo que resultare contra los curas.

Por el mismo tiempo del memorial de Collatopa, se vio el de Fray Juan de la Madre de Dios, religioso recoleto de San Agustín de Lima, en Madrid, a 27 de junio de 1663. Escribe este representante que pasó a España de camino a Roma para negocios espirituales de su orden y antes exponía los daños que recibían los indios, particularmente de los obrajeros que los hacían trabajar los días de fiesta, no les pagaban sus jornales, les vendían cosas que no necesitaban por altos precios y luego los devengaban con trabajo haciéndolos esclavos de quedarse para pagarlo. Fray Juan denunciaba que, aunque los indios tenían un protector, este no los defendía. Afirmaba conocer al de Lima, al que fue a representar lo dicho y se enfadó. Era un “portugués” decía con desdén refiriéndose a León Pinelo. Pedía que se apremie a los ministros para que cumplan las cédulas, no se les haga trabajar obligados a los indios, se publique lo que se les ha de pagar y no se les obligue a

31 Entre quienes más tempranamente llamaron la atención sobre Collatopa está Fernando Silva Santisteban (1964). No lo descuida Rubén Vargas Ugarte (1954).

32 Memorial en AGI, Lima 17 y Lima 333.

comprar ni a pagar con trabajo. Pedía se apliquen graves penas por incumplimiento de las cédulas. Lo mismo, añadía un memorial específico acerca de la necesidad de que los sacerdotes hablen la lengua general, que él había visto cómo no la sabían y no se comunicaban, de manera que las idolatrías seguían vivas y no se atajaban de manera que no se cumplía con lo que mandaban las cédulas. El fiscal, para no variar, opinó en su vista que todo esto estaba legislado en protección de los naturales, que no había nada más que hacer y que este religioso se debía recoger a su convento.<sup>33</sup>

Algunos han supuesto que fray Juan y Collatopa viajaron juntos, pero no hay evidencia de eso. El agustino era un hombre de temperamento inflamado y había tenido un conocimiento de los indios de Lima a partir de su iglesia recoleta de Nuestra Señora de Copacabana y Guía. Era un conocedor del mundo indio de la ciudad y los naturales, muchos de ellos jóvenes curacas, familias de principales, un universo nuevo con sus símbolos y murmullos, que tendrían frecuencia de trato con él. Es posible que se conociera con Collatopa. Este, aunque dijo ser cajamarquino, lo más probable es que viviera en la capital, donde, como vimos, tenía un hijo que estudiaba en el colegio de los jesuitas. Se vinculó con otros nobles curacas que residían en Lima o entre la capital y sus pueblos. El joven Días de las Cuevas viajó con el padre o lo alcanzó en Madrid, donde al parecer quedaron residiendo.

La presentación madrileña de los clamores indígenas arrojó nuevo tenue resultado, como fue la orden de que la Junta acerca del tratamiento a los indios se reuniera dos veces por semana. Fue por real cédula de 6 de agosto de 1664.<sup>34</sup> El agustino agitó el debate, pues tenía mucho empuje en las demandas que llevaba, de tenor distinto a las que representó en nombre de los indios. Por su parte, don Antonio, que logró imprimir su memorial, de mayor extensión y que recogía muchas de las denuncias de sus compañeros de Lima, no dejó otras huellas de su agencia.

Todo lo contrario ocurrió con Jerónimo Limaylla. Luego de activar con sus compañeros en juntas y firmar memoriales, elevó uno donde pedía licencia en 1662 –al mismo tiempo que los viajes de Collatopa y fray Juan– para pasar nuevamente a España a expresar “verbalmente los agravios y trabajos que sufren los indios del Perú y especialmente de su provincia”, como son las mitas de Huancavelica que causan la muerte de los trabajadores por el polvillo y el que no los empadronaran ni numeraran para regular el tributo, obligándolos a aumentar su trabajo. Decía en su memorial que ya conocía cómo era el viaje y los climas, pues en 1646 estuvo informando personalmente sobre estas opresiones que sufrían los indios del Perú. Ya vimos que, en aquella oportunidad, la etapa anterior del proceso de creación de memoria y lucha indígena, estuvo en Madrid como Ayllun Chifo y regresó como

33 AGI, Lima 17.

34 AGI, Lima 67.

Ayllon Atahualpa, para luego tomar el nombre de Limaylla como lo ha mostrado José Carlos de la Puente. Lo cierto es que sin esperar autorización se embarcó con rumbo a la corte para defender, en 1664, su supuesto derecho al cacicazgo de Luringuanca, pero en realidad, y sobre todo, a ejercer como agente de los indios ante el más alto tribunal de la corona para las Indias. Su labor fue verdaderamente amplia y representativa.

No estaba solo Limaylla en la corte, ya que un buen número de autoridades e indios principales se trasladó por entonces a Madrid. Fue el caso del guayaquileño Cristóbal Chudín Bamon que llegó a presentar un memorial impreso con sus méritos. Otro fue don Juan Crisóstomo Chilingano Atagualpa que como vimos se decía descendiente del inca del mismo nombre y ser gobernador y cacique de Guamanga.<sup>35</sup> Más social que Chudín que solo representó sus méritos, el huamanguino hizo reiterada denuncia de los abusos que se cometían contra los indios. No hacía mucho que habían partido Juan Azabache y Nicolás Flores. Don Nicolás Tolentino y Llachimoro, indio principal, pasó a ciertos negocios. Parecido es el caso de Andrés Champen, indio natural de Saña en el Perú. Por su parte, Sebastián Inquill Yupanqui, indio natural del Cuzco, también estuvo allí. Este dijo que había estado residiendo en la corte “por dilación de años” y estaba casado. También casado estuvo Flores. Varios de ellos estuvieron por años en Madrid y pidieron varias veces ayuda de costa.<sup>36</sup>

Diferente fue el pedido desde el Perú del capitán don Andrés de Ortega Lluncón, pachaca principal del pueblo de Lambayeque del corregimiento de Saña. Ya de vuelta de su gestión madrileña que analizamos antes, estaba entonces pidiendo mercedes de cargos por sus servicios. Pedro Chafo Zabana, indio principal del pueblo de Lambayeque, pidió por su parte el cargo de intérprete en su tierra. Todo parece indicar que quien orientaba y conciliaba los pedidos de todos estos naturales viajeros fue el atrevido Limaylla. Así lo demuestra un documento de poder encontrado en el caso del pleito por la oposición indígena a que se erigiera una parroquia de españoles en Cajamarca.

El poder lo tenía Gerónimo Lorenzo Limaylla que se decía cacique principal de la provincia de Jauja, “por lo que toca al derecho e interés de los indios del [Perú]”. Anoticiado del pleito pendiente en el Consejo por la erección de parroquia de españoles en el pueblo de Cajamarca, “y porque es propia habitación de los

35 Udo Oberem (1981) especialista en la familia del inca Atagualpa, encontró y publicó el memorial de reclamo por las vejaciones que sufrían los indios, firmado en Guamanga el 14 de noviembre de 1662 por tres caciques encabezados por Chilingano, descendiente del Inca. No atinó a entender que efectivamente el inca huamanguino pasó a la corte, donde presentó los reclamos indios a la vez que pidió un cargo militar indígena en su ciudad, el cual no se le concedió. Por su parte, entre las muchas interesantes contribuciones documentales de Alberdi (2013) encontramos una posible conexión entre Crisóstomo Chilingano y el cronista Guamán Poma.

36 AGI, Lima 10, Lima 17, Lima 26, Indiferente 439.

indios naturales del y cede en grave perjuicio suyo la dicha erección”, pide mande se le dé un traslado de los autos para alegar con vista de ellos “lo que al derecho de los indios convenga”. Para intervenir presentó el poder en noviembre de 1668. La escritura fue otorgada ante Lázaro Ortiz de Peralta, que era escribano de Trujillo, pero fechada en Los Reyes el 30 de noviembre de 1666 por don Gerónimo Puiconsoli, cacique principal y gobernador de los pueblos de Jayanca, Morrope y Pacora de la provincia de Zaña y Chiclayo; don Lucas Tancun, cacique principal y gobernador del pueblo de Olmos del corregimiento y provincia de Piura; don Andrés de Ortega Llundon, pachaca principal del pueblo de Lambayeque; y don Valentín Azabache, asimismo pachaca principal del referido pueblo; los cuatro del obispado de Trujillo y a quienes se sumaba Juan Bernardo Calderón, cacique principal y gobernador del repartimiento de Tarma, todos “por si y en nombre de los demás naturales de las provincias del Perú”. Limaylla exhibía una delegación con todas las cláusulas necesarias de libre y general administración para que pudiese seguir y defender en sus nombres cualquier pleito movido o que se les moviese en la corte real de Madrid, “introducir todas las demandas y pretensiones que convengan a la utilidad y conveniencia de los indios naturales de sus gobiernos y corregimientos, presentando peticiones y memoriales y haciendo todas las demás defensas y diligencias que convengan”. El poder era así de general y, además, otorgado para que presente los papeles, cartas y demás recaudos que con el poder le remiten y pida y suplique que restituya en su plaza de alcalde del crimen a don Juan de Padilla que había sido promovido a México, “por cuanto el dicho Licenciado don Juan de Padilla es la persona que nos ha amparado en nuestras causas y miserias que hemos padecido y padecemos y las que recelamos padecer”.<sup>37</sup>

Además de obtener la merced de restitución para Padilla, le encargaban que “conforme a la instrucción y memoria” que le remitían, pidiera que se despachen las cédulas necesarias para que los “capítulos, quejas y querellas que se dieron contra los corregidores, encomenderos, justicias mayores y sus lugartenientes, curas y doctrieros” sean tomadas en cuenta en las residencias que han de dar, pues muchos que han sido capitulados y querellados, tomándose información sumaria de los agravios que se padecen por los tribunales superiores, todo se remite a la residencia que le toma el sucesor que por no incomodarse con su antecesor y ver por sus propios intereses, no hace justicia y veja más a los naturales. Y ya puestos, una vez que especifican su pedido a favor de Padilla y, específicamente, en torno a los corregidores, le dan poder para que pida lo que convenga a los naturales. La escritura viene certificada el 1 de diciembre de 1666 por los escribanos de Lima, avalando al escribano Ortiz y en Madrid, a 5 de mayo de 1668, Limaylla presenta el poder y se apoya en dos procuradores del Consejo.

37 AGI, Escribanía 516A.

La representatividad de los firmantes del poder que tenía Limaylla para ejercer de agente de “todos los naturales del Perú”, no es suficiente desde luego. Pero el indio gestor, apelando a su propia experiencia y a las gestiones de todos los que hemos referido en este análisis, se avocó a presentar diferentes iniciativas a favor de su nación, además de procurar ganar su litigio personal que tenía perdido en la corte limeña. Más que el delegado Collatopa, el pretendido Limaylla fue el gestor indio por excelencia del siglo XVII.

Jerónimo se mantuvo en la corte por varios años más, a pesar de las instancias que se hicieron para que regresara. Recibió decenas de ayudas de costa, desde el 21 de agosto del año 1664 hasta el 24 de diciembre de 1677. Hasta esa fecha se le habían dado 25, así en efectos de la Cámara como en gastos de estrados, que todos importaron 8870 reales de vellón. A pesar de que su presencia era molesta, se mantuvo con él un trato muy condescendiente, prohibiendo que se usara la fuerza o se le compeliere a nada. El 15 de julio de 1677 volvió a pedir ayuda para imprimir dos memoriales convenientes al servicio del rey y de los naturales. Decía que llevaba trece años allí, a donde vino en seguimiento del pleito por su cacicazgo que duró 7 años y habían pasado seis desde su finalización, como indio noble, como cacique de su provincia y por poderes que tenía de los demás caciques del reino para que los represente en la corte. Tenía hechos, decía, dos “papeles de mucha consecuencia” sobre los padecimientos de los pobres indios. Pidió que le dieran ayuda para la impresión y si no fuese posible, a cuenta de las cajas de comunidad de los indios de aquel reino.<sup>38</sup> Pudo imprimir los dos largos memoriales, siempre sobre los malos tratos que recibían los indios, particularmente de su provincia y otro para que se fundara una orden de caballería para los descendientes de los incas y Moctezumas, bajo el nombre se Santa Rosa.<sup>39</sup> En un momento, además de proclamarse como representante de todos los indios del Perú, “como Poder Teniente de los demás caciques gobernadores de las demás provincias del dicho reino y a quien toca mirar por el alivio y conservación de los indios” lo hace de “todos los demás de la Nueva España”.

Con fecha de 1 de setiembre de 1669 hubo otra carta colectiva de caciques dirigida al rey y su Consejo. Fueron seis señores los que la firmaron. Encabezados por Rodrigo Rupaychagua, cacique principal en Guamantanga, en Canta, desde 1642 y su hijo y sucesor Juan de Guzmán Rupaychagua; los hermanos Francisco Flores y Pedro Bentura, hijos de don Marcos Pérez, gobernador que fue de los indios de las fronteras de los Pillaos y Chinchao, que sucedieron en la gobernación por muerte de su padre; Juan Alberto Chuquiyauri, cacique principal de las cuatro pachacas (Tienas, Porcas, Churin y Caro) de los Guamalíes desde 1664 y nuestro

38 AGI, Indiferente 640.

39 AGI, Lima 12.

conocido inca arequipeño don Melchor Ataoche Cusi Rimache Inga. Se irrogaron una representatividad general y dijeron que eran “los caciques principales, curacas y gobernadores de los pueblos de indios naturales de este reyno del Pirú”. Denunciaban las “increíbles molestias” causadas por la codicia de corregidores y gobernadores que compraban sus oficios y buscaban devengar su inversión, teniendo a los indios como esclavos. La carta se sumó a otras que se habían escrito al percibirse una campaña contra el nuevo virrey, conde de Lemos, al que estos naturales tenían como una esperanza de cambio. Poco antes, en enero de 1668, otro cacique, don Pedro Casquina, de Condesuyos y de la villa de Arequipa, escribió por su cuenta para que el rey no tomara en cuenta misivas contra el conde que era un mandatario que velaba por los indios como ningún otro virrey. Denunciaban las cuantiosas ventas, a elevados precios, de vino por parte de los corregidores, con las que hacían crecidas ganancias. No lo hicieron presente porque esas denuncias se tornaban en su contra, ya que los corregidores se “abroquelaban con decir que somos borrachos e idólatras”. Ellos se proclaman todo lo contrario como verdaderos católicos. Pidieron que se diera orden de que los oigan y los defiendan para que todo vaya en aumento, pues “los vasallos se desentrañan por su rey cuando ven que sus ministros los tratan con amor”.<sup>40</sup>

La representatividad general de los firmantes del memorial encabezado por Rupaychagua era la misma que Limaylla pretendía tener en la corte del rey. El memorial lo tramitó el propio Jerónimo Lorenzo Limaylla, quien, además, elevó con este una instancia que se vio en el Consejo del 29 de julio de 1670, en la que exponía que: Cristóbal Cricapusa, cacique principal y gobernador de los Angaraes; Pedro Casquina, cacique principal de la villa de Arequipa y Condesuyo; Juan Tomala Guzmán, cacique principal y gobernador de las parcialidades de Santiago de Guayaquil y pachaca del pueblo de Bamba; Rodrigo Rupaychagua, cacique principal y gobernador de Canta, corregimiento de Guamantanga; y “demás caciques y gobernadores del reyno del Pirú”, le habían escrito y remitido la carta que acompañaba a su memorial agradeciendo el nombramiento del virrey, conde de Lemos.

El punto de las idolatrías es muy importante, además de la agitación política a favor del virrey. John Charles (2003) menciona a varios exalumnos que fueron acusados de hechicerías e idolatría a la vez que resistieron competencia por sus cacicazgos de otros comuneros. Entre los más importantes se encuentra Rodrigo de Guzmán Apo Rupaychagua, el cacique de Huamantanga, en quien dicho autor se detiene y dedica un artículo completo (Charles 2007). Don Rodrigo, fue otro activo creador de conciencia política indigenista entre los señores de indios. Fue capitulado entre 1656 y 1669 acusado de idolatría, pero logró su liberación al final (Charles 2003: 303). Es un arquetipo de estos caciques memorialistas de mediados

40 \_\_\_\_\_ AGI, Lima 11, inspiración del título del artículo citado de José de la Puente Brunke (1998).

del siglo XVII. Se le acusó de ser custodio del ídolo Guaracani y enfrentó un sonado caso de idolatría. En el mismo periodo, fue acusado de usurpador del cacicazgo por familias rivales, mientras también en la localidad, tuvo serios enfrentamientos con los mercedarios que lo tenían por hechicero. Los fiscales de la idolatría no dejaron de percibir el uso que hacía del apelativo de Apo que “no lo tiene de sus antepasados”. Decían que lo usaba con sus indios y no con las autoridades, para fortificar sus lazos con las deidades regionales. A la vez que es acusado, el cacique replicó acusando a sus adversarios. Además de encabezar el memorial de quejas de 1669 que enviaron a Limaylla, ya antes se había vinculado con un agente indígena en la corte, como vimos al presentar la gestión pionera de Carlos Chimo en 1646.<sup>41</sup>

Pero, además de estas actuaciones de representación política y agencia indígena, la más atrevida gestión de Jerónimo fue presentar el memorial impreso:

MEMORIAL QUE PONE A LOS REALES PIES de nuestro gran Monarca Carlos Segundo, Rey de España y de la América, DON GERONIMO LORENZO LIMAYLLA, INDIO Cazi que Principal y Gobernador de la Provincia del Valle de Xauxa, del Repartimiento de Luringuanca, en el Reyno del Perú. PARA QUE SU MAGESTAD SEA SESVIDO (SIC) DE mandar instituir, para los Indios Nobles, en quienes concurren las calidades expresadas en él, una Caballería u Orden a semejanza de las Militares con que se obviarán los inconvenientes graves que hoy se experimentan, y será de alivio, honra, y perpetuo reconocimiento para aquellas Naciones, y de gran consecuencia en útil de los Reales haberes, por las circunstancias que se reconocerán en él.

Sus actuaciones son de la mayor importancia, porque resumen y continúan las de sus antecesores, porque buscó representar y agrupar las distintas iniciativas que se originaban en el Perú, de las que fue parte firmando los memoriales que salieron de las juntas de los indios principales y porque preludiaba las luchas legales, los memoriales y los discursos que seguirían en adelante, en los que el reconocimiento del honor e hidalguía y la igualación de los naturales y peninsulares, serían idea y objetivo central.

### ***Cuando la paciencia no alcanza cunde la desesperación: las confabulaciones de 1666***

Lo infructuoso de las campañas legales y de la normativa a favor de los derechos de los naturales se hizo patente en la crucial coyuntura de la década de

41 Lo colaciona también Gose (2008: 259).



1660. Una parte importante de las vanguardias indígenas que actuaban en Lima y las redes cacicales que se tejieron a su alrededor, se inclinaron desesperadamente por alzarse contra los símbolos de su opresión y proclamaron que había que matar a los españoles y volver a un tiempo antiguo idealizado como arcadia de libertad. Al parecer, no estuvieron entre los conspiradores aquellos líderes de los que hemos dado cuenta, pero sin duda que ellos no eran ajenos a lo que pasaba y varios estuvieron implicados en las juntas que se llevaron a cabo en la capital virreinal y en muchas provincias. La campanada de alerta se produjo en 1663 cuando indios enardecidos, alarmados por los rumores de que serían esclavizados y sus caciques privados de sus mandos, atacaron un obraje y proclamaron que matarían a los españoles. Ocurrió en Churín, provincia de Cajatambo, territorio que llevaba años de crispada actividad indígena.<sup>42</sup> A las puertas de Lima, pero también lejos en Tucumán, donde un pintoresco aventurero había desatado ilusiones atávicas entre los indios, la intranquilidad era manifiesta. En distintos puntos del reino, los indios, que se cansaban de elevar sus protestas ante las autoridades virreinales, en tribunales *ad hoc* creados por la agitación que se vivía, cayeron en la desesperación y el desconsuelo. Fruto de ese malestar y en consonancia con el miedo que entre los españoles y poseedores de los recursos naturales y de las cuotas forzadas de trabajo se había desatado, fue descubierta una enraizada y larga conjuración entre los indios de Lima a fines de 1666.<sup>43</sup> La historiografía andinista del siglo XVII ha dado cuenta de este momento desde diversas perspectivas, pero siempre basándose en algunas fuentes fragmentarias que todavía pueden explorarse más detenidamente y completarse con algunas más que dan luz a estos sucesos.

Las dos piezas básicas que nos informan de la debelación del concierto indígena para alzarse, ya fueron citadas por Vargas Ugarte (1966: 303-304).<sup>44</sup> Se trata de una carta de Cristóbal Laredo Treviño sobre los sucesos y la de la propia Audiencia gobernadora en ausencia de virrey, que ordenó la represión de la conjura, ejecutó a una decena de implicados y persiguió a otro número importante

42 El motín de Cajatambo lo fue a debelar el licenciado Fernando de Velasco y Gamboa en tiempos del Conde de Santisteban y los indios se resistieron por “haber oído decir que se había dado cédula para reducirlos a esclavitud y sustraerlos de la tutela de sus caciques”. En AGI, Lima 10, consulta acerca del memorial que Velasco Gamboa presentó pidiendo honores para su hijo en virtud de sus méritos de 25 años de servicio en audiencias, la última la de Lima donde en 1663 por orden del virrey salió a pacificar a los indios andajes de la provincia de Cajatambo “que se habían levantado llevando gente de guerra” y llegado para remediar la situación, le quemaron la casa y le robaron lo que tenía, a pesar de lo cual siguió su misión y redujo a los indios, castigando y dejando en paz la provincia. La petición fue presentada en 1667. Sobre esto hay artículo de Hugo Pereyra (1985).

43 Di cuenta de esta situación en un trabajo que tuvo una amplia difusión (Glave 1986). Allí relacioné estos y otros acontecimientos que coincidían en el tiempo, de manera que se manifestaba una situación crítica en el conjunto del virreinato.

44 Son las mismas fuentes que usé en Glave (1986, 1989 y 1998).

de cómplices.<sup>45</sup> Era febrero de 1667. Esa información, junto con la relativamente extensa mención al suceso que dejó plasmada en su *Diario* Josephe Mugaburu (1918: 130-132), han sido la base de las descripciones repetidas del suceso.

El punto que ha movido las interpretaciones tiene que ver con lo adecuado o exagerado de la represión y si es que hubo materia para pensar en un levantamiento o fue también una exageración. Los historiadores que han vuelto sobre los sucesos no han avanzado mucho a lo que propuso Vargas Ugarte. Su relato concuerda con la opinión de Laredo Treviño sobre el abuso que significó la ejecución de los indios, da cuenta de la traición interesada de Diego Lobo y concuerda con que los indios lo que hicieron fue denunciar abusos, instados por la junta que se mandó formar por el debate indigenista abierto. Refiere el *Diario* de Mugaburu que es el que se hace eco de los “miedos” de la población blanca, que daba crédito a rumores de asaltos de los indios y estaba espantada por la coincidencia de varios temblores de tierra. Apunta también el dato que dio la Audiencia en su despacho, acerca de los incendios de obrajes en Cajatambo, antecedente de estos sucesos descubiertos a fines de 1666 en Lima y a principios del año siguiente en diferentes pueblos de la sierra. Entonces, los indios se dejaron llevar por rumores difundidos entre ellos sobre esclavizarlos, que era lo mismo que al parecer se decía en las juntas de Lima, así que Vargas Ugarte concluye: “como ve el lector, en todo esto no había sino un desfogue de los indios oprimidos y vejados”.

La imprescindible carta de Cristóbal Laredo Treviño está fechada en Lima a 16 de febrero de 1667. Al margen dice que se suplica que se lea por su importancia. Hay que tener presente la trayectoria de Laredo Treviño: fue protector general de los naturales en Potosí, en la época de la mayor agitación contra la mita –que coincide con la campaña de memoriales que estudiamos arriba– y ayudó a elaborar la “petición grande” que respecto a los problemas de la mita presentó el cacique Gabriel Fernández Guarache justamente en esta coyuntura (Choque Canqui y Glave 2012). Los caciques de las provincias mitayas de Potosí escribieron en 1660 que Laredo había sido un protector aliado que los defendió de los azogueros, como no lo hicieron otros.<sup>46</sup> En otro memorial de 1661, los indios manifestaban que era Laredo su protector, que entonces estaba en Lima, quien podía informar al virrey sobre las vejaciones que recibían. Terminaban diciendo que Laredo Treviño: “tanto ha padecido por defender a los pobres caciques e indios sin interés ninguno a costa de su vida, sin llevarnos un cuartillo por nuestras defensas y muchas veces pagando de su casa los letrados por que nos despachasen y vernos tan pobres”.<sup>47</sup>

Esa trayectoria es la que llevó a las autoridades a pedir su opinión. Así, Laredo advertía que, si seguían los abusos, los indios perderían la paciencia y obediencia;

45 AGI Lima 17.

46 AGI Charcas 266, N° 42.

47 AGI Charcas 59.

que se les vejaba y no se les atendía, que los corregidores y poderosos entonces los presionaban más. Con ese panorama, opinaba que la Audiencia procedió mal y generó más resentimiento, que se sabe que se actuó porque llevaban adelante una campaña de protesta, ajusticiando a varios de los que escribieron memoriales que, como no los atendían, mandaron dos indios acompañando a don Juan Cornejo, visitador que fue de la Audiencia y por desvanecer estas quejas les fulminaron la acusación a la que se opuso el protector general, pero en solitario sin poder enfrentar a quienes querían reprimirlos. Terminaba apelando a que los indios no se juntaban con afán violento por su “temperamento pusilánime y obediente”.

Laredo no dejó de mencionar el papel del delator Lobo, a quien le dieron dinero en premio y lo alentaron a viajar a España para pedir un hábito, pero que este mismo Lobo, “si el delito tuvo cuerpo”, fue el que de su puño y letra escribió las proposiciones que entre ellos se dispusieron, adiestrándolos y alentándolos como más entendido y de sobrado ingenio, aunque disimulado. Como hemos visto, en efecto, Lobo estuvo en el elenco de indios memorialistas de 1662. Su enfado provino de que se le quitara el título de Capitán General de la facción y se le diera solo el de escribano. Dice que llamó a un hijo suyo de Cajamarca y luego lo retiró cuando supo su desbancada y que esto se comentó y divulgó, pues los indios “son poco cautos especialmente estando como acostumbra los más de ellos embriagados”. Es decir, que hubo un “acuerdo” o “facción” como el mismo Laredo llama, pero insiste en que no hubo cuerpo de delito, pues en los corregimientos donde se supone que se mandaron las noticias y proposiciones, no había habido ninguna denuncia de alteraciones. Su carta, como veremos, la escribió desconociendo lo que entonces estaba pasando en las provincias vecinas de Lima, que desdirá lo que pensaba el protector potosino.

En febrero de 1668 en el Consejo, al evaluar el parecer de Laredo, el fiscal no le dio la razón. Dice el parecer del fiscal que los autos de la Audiencia, las declaraciones de testigos y las confesiones eran lo suficiente para saber que hubo conspiración fraguada con mucha anticipación y que no era correcto afirmar que hubiera bastado con el castigo de dos indios como lo proponía, pues más bien ha sido poco lo que determinó la autoridad con los ocho ejecutados. Eso sí, descalifica que se haya dado mil pesos a Lobo, que estuvo conspirando. Hubiera bastado con perdonarle la falta por su colaboración.<sup>48</sup>

48 AGI, Lima 17. Hay duplicado del parecer sobre las cartas de Laredo y de la Audiencia en AGI, Lima 10. Allí se incluye una “Relación de los autos que se fulminaron en la Audiencia de los Reyes sobre el levantamiento que yntentaron hazer diferentes yndios residentes en aquella zudad para lebantarse con ella”. Extractamos algunos pasajes que dan más referencias a lo que pasó en esas semanas entre fines de 1666 y febrero de 1667. En noviembre de 1666, Diego Lobo, gobernador de los indios forasteros de Cajamarca, participó a Diego de León Pinelo, fiscal protector de los naturales, cómo un indio del que ignoraba su nombre, intentaba junto con otros caciques e indios levantarse con la ciudad. Le encomendaron que averiguara quiénes eran y así lo hizo; luego dijo

Por su parte, el 16 de febrero de 1667, mientras gobernaba la Audiencia de Lima, dio también cuenta de la conjuración hecha por “los indios de la ciudad y forasteros” para el levantamiento que intentaron y tenían dispuesto para el día de Reyes de 1667.<sup>49</sup> Señala la denuncia de Diego Lobo, natural del pueblo de Santo Domingo de Olmos, repartimiento de la Corona y gobernador de los indios forasteros de Cajamarca, al protector Diego de León Pinelo, la junta llevada a cabo en el sitio llamado Remanganaguas. Todo el relato de la treta fraguada con Lobo hasta la captura de Ordóñez y de Andrés Arenas, indio zapatero, y ambos capitanes del número de las compañías de los naturales, sugiere que llevaban seis años de “pláticas”. Mencionan el suceso de Cajatambo de 1663, que dijeron allí los indios capturados que se habían de levantar y que para ello estaban convocadas muchas provincias, de lo que dio cuenta el virrey, conde de Santisteban. Piensan que los indios podían creer en la convocatoria no tanto porque creyesen en la cédula supuesta que les quitaba los caciques y que los reducía a esclavitud, pues las repetidas a su favor eran muchas, sino porque estaban apremiados por los abusos de los corregidores de los que se había dado repetida cuenta, como lo hizo la Audiencia en carta despacho de 3 de junio de 1666.

Esa situación de los indios del campo no era el caso en Lima, donde los indios vivían “acomodados y protegidos” y los virreyes los habían “honrado formando

---

que era Gabriel Manco Capac que tenía dispuesta una junta en el sitio que llaman Remanganaguas. Fue a la junta del 8 de diciembre y avisó de la determinación que tenían. Luego lo convocaron para otra el día 15, a la que asistió y tuvo lugar en casa del indio maestro sillero Juan Ordóñez, donde resolvieron mandar convocatoria a las provincias de arriba con papel que llevaría Juan Bautista de Jesús, indio. Los convenció que esperaran hasta el 17 que se convocó otra junta en casa de Ordóñez, de manera que se les podía prender por sorpresa. Habiendo constatado que, aunque era verano, cuando los indios disminuyen su asistencia a la ciudad, se notaba una gran afluencia de naturales, lo que aumentó el recelo. Un religioso de la Compañía también les previno de la gravedad del asunto, por lo que sin esperar dieron orden el 16 para capturar a Ordóñez y a Andrés de Arenas y formar cabeza de proceso iniciando las averiguaciones. Se encomendó el asunto a Diego Cristóbal de Messía, quien capturó a los dos indios y a otros, se incautaron documentos como las convocatorias firmadas para las juntas de 8-14 y 15 de diciembre, a las que asistieron 50 personas. Frente a un crucifijo, juraron que lo que intentaban era permitido “por ser defensa propia y restaurar lo padecido, ofreciendo no ajar ni violentar las cosas divinas sino venerarlas con más adoración”. Lo que buscaban era remediar la violencia que padecían sus hermanos, los indios, y pusieron por intercesora del suceso a la Virgen de Copacabana. Hacia seis años que se había “engendrado” esta intención. De resultas de las confesiones que tomó Messía, se supo que la “voz que esparcieron” era que había cédula para declararlos como esclavos y a sus caciques y echarles hierro y hallarse padeciendo las vejaciones que les hacían los españoles, para cuya redención tenían previsto levantarse con la ciudad, apoderarse de la sala de armas del Callao y de palacio de Lima por la poca guardia con que la tenían. Hecho todo, hubo 7 convictos y confesos, uno convicto y 32 reos condenados a la misma pena en rebeldía. A Diego Lobo se le premió con los mil pesos, exención de tributos a él y su familia y derecho a usar traje de español, espada y daga. Se informó, por carta de 16 de febrero de 1667, que dio vista el fiscal. Firma el extracto Leonardo del Valle en Madrid a 12 de enero de 1668.

49 El expediente también en AGI, Lima 17.

compañías en forma de batallones con sus capitanes y oficiales, entregándoles armas de fuego y otras con las que se han ejercitado en todos los alardes y acciones públicas”, lo que efectivamente hemos estudiado líneas arriba sobre la irrupción de un nuevo escenario de indios urbanos organizados en escalones militares. La Audiencia afirmaba que esto puede haber sido causa de la resolución que tomaron, lo que se reconoce porque los principales cabezas tenían puestos de capitanes. Así, se unieron los desesperados de fuera y los favorecidos de la ciudad. Dice que no habría que proceder ni con uno ni con otro extremo, es decir, “que ni les desesperen las molestias, ni alienten los favores y las armas”. Anotan que en este aspecto “se debe condenar el demasiado e imprudente celo de algunos cuyo ordinario decir es a los mismos indios, o a los españoles en su presencia, que vivimos en su tierra, que por qué mudan los apellidos de sus mayores en los nuestros, siendo tan calificados los suyos, y otras ponderaciones a este intento, que les mueven a maquinar estas novedades”.

Justificando su proceder, que fue criticado por gente como Laredo, advertían que si se hubiera llevado adelante el plan, se hubiera incendiado alguno de los barrios principales de Lima y se hubiera atacado a los españoles que hubieran salido a apagar el incendio

es cierto que el primer ímpetu de los agresores causara muchas muertes, heridas y atrocidades, antes que amaneciera, siendo el mayor riesgo el concurso y multitud de tanto vulgo como hay en esta ciudad de gente ordinaria, de mestizos, mulatos, negros y otras misturas, que se entiende hubiera cincuenta para cada español de obligaciones, y a bien librar, se padeciera mucho en sosegar tanta confusión.

Se trató sobre desarmar a los indios, prohibirles el uso de traje español y que se regresen a sus tierras, pero solo se verificó lo de las armas que se recogieron, mientras lo otro se iría tratando, pues “es materia que ha echado muchas raíces por el tiempo pasado”. La “criollización” de los naturales de la que hablamos antes, era ya un fenómeno irreversible.

Finalmente, en concomitancia con la coyuntura de temor hacia las actitudes indígenas, como Pedro Bohorques, el “inca andaluz” que sublevó los valles Calchaquíes, estaba preso en la cárcel de corte cuando se descubrió la conjuración y estaba concluida la causa criminal contra él, por los delitos de lesa majestad cometidos en Tucumán, y “corriendo voz” que los “indios intentaban aclamarlo por su inga” como sucedió en Tucumán. Vieron su caso en justicia siguiendo la orden del 3 de diciembre de 1665 y, por votos conformes, fue condenado a muerte de garrote en la cárcel y, después, que fuese puesto el cuerpo en la horca y la cabeza en parte pública, lo que se ejecutó el 3 de enero cuando ya se había descubierto el intento de alzamiento.

Pero lo cierto es que mientras estos informes y esa polémica contenida en ellos salían a ser presentados en la metrópoli, luego de la ejecución de los indios de Lima, un desarrollo mucho más importante se había dado en algunas provincias vecinas. La conjura se descubrió nuevamente por una supuesta confesión ante un dominico. Con eso, el gobernador de Atunjuaja, Pedro de Garay abrió proceso.<sup>50</sup> El argumento de la “confesión” puede ser una circunstancia empíricamente cierta, pero no puede tenerse por válida absolutamente, ya que las noticias de Lima acerca del intento de alzamiento, la ejecución de varios de los complotados, la fuga de un líder y el rumor generalizado de que los indios estaban disponiendo un alzamiento, debían ser moneda corriente en el valle de Jauja. Eso es lo que precipitó las investigaciones y preocupación del corregidor. Lo propio pasaba en la vecina Huancavelica, donde los rumores acerca de la determinación de los indios de acabar con los españoles se esparcieron por todos los barrios como lo mostró una importante documentación descubierta por Hugo Pereyra (2010). Como quiera que sea, abierto el proceso en Atunjuaja, en el pueblo de Concepción, primero llevaron a testificar a un indio llamado Juan Pérez Taquiri, a quien condujo a declarar el propio gobernador del repartimiento de Atunjuaja, Juan Surichac, que estuvo siempre del lado de los españoles. A la conjura se le decía “camachico” y lo que los instigadores hicieron era “camachicar” a los indios de la provincia. Por el testimonio de Taquiri se supo que uno de los que difundía la noticia era otro indio llamado Juan Atacan. Juan decía a sus interlocutores que en Puno ya se habían alzado y que otros pueblos estaban conjurados. La consigna era “matar a los españoles” y también a los mestizos, para que solo viviesen indios con indios, volviendo a los pueblos antiguos, que no se mitara y el tributo fuese moderado. Llevado a confesar Atacan, se descubrió, mediante cuestión de tormento, que otro indio, de un *ayllo* rival al del deponente, llamado Francisco Espinoza, primo de Salvador Surichac, principal del pueblo, eje de las confabulaciones, que había sido tres años gobernador de Jauja, era quien había convocado a Atacan. Salvador apoyaba a su hermano Mateo que llevaba pleito por el cacicazgo, siendo cacique propietario, mientras que el gobernador era Juan, primo de los anteriores; todos Surichac pero rivales y con posiciones políticas y culturales diferentes, ya que unos volvían a prácticas antiguas y a Juan lo tildaban de españolizado.<sup>51</sup> Los indios se enfrentaban por *ayllo* durante los carnavales, pero esta vez, lo harían de manera ficticia, esperando que saliesen a calmarlos los españoles, entonces darían con ellos y los acabarían. Espinoza había recibido las instrucciones de la junta que

50 AGI, Lima 259, N° 11. Informaciones de Pedro Garay, 1669. Guillermo Lohmann (1946: 90-92) dio cuenta del extenso expediente, pero no se detuvo en analizarlo. Sí lo ha hecho parcialmente, José Carlos de la Puente Luna (2007: 242 y ss.).

51 Los pasajes del expediente que hablan de esto han sido analizados con perspicacia por Puente Luna (2007).

habían formado a su paso por Jauja dos caciques cuzqueños, acompañados de sus respectivos servidores, con Salvador Surichac y con el curaca de Guarochirí, Juan Nina Poma Vilca. Se dijo también que buscaron al curaca de Luringuanca, don Bernardino. Los jefes cuzqueños, especialmente don Lucas y también don Pedro Quito, venían de Lima, en donde habían buscado provisiones y hecho negocios de sus pueblos, a la vez que concertaron todo con otros indios, estuvieron un mes en Jauja desde mediados de noviembre. Don Lucas, que había sido alférez en Lima, tenía un curioso tocado a manera de corona de cura en la cabeza y era bajo de tamaño, mientras Pedro era más bien alto, con barba y “amestizado”. Ambos lucían espada al cinto y Juan estaba acompañado de su mujer llamada Inés y un hijo suyo llamado José, oficial de botonero. Todo coincide con el descubrimiento de la conjura limeña a fines de 1666, mientras que el descubrimiento de Jauja ocurrió a fines de enero de 1667. Una india, a quien galanteaba don Lucas, dijo que ellos tenían pensado hacer una “revolución del diablo”. El criado de don Lucas, un indio calcetero, comunicó a la india que los naturales de las cabeceras de Lima echarían abajo los puentes e impedirían que llegaran víveres a la capital. Pasaban con destino a Huancavelica, donde tenían concertada gente y luego se llegarían a sus pueblos para volver con miles de indios a dar con los españoles de la sierra central.

Lucas fue capturado en Huancavelica y conducido a Concepción para ser interrogado. Dijo llamarse Lucas Pariacho y ser natural de Taraco en Asángaro y Asillo, pintor y escultor de pasta, aunque confesó ser hijo de Juan Pari, cacique de un *ayllo* de Taraco llamado Chachaquisco y era sobrino del cacique de Taraco llamado don Francisco Cáceres.<sup>52</sup> Confesó haber llegado a Jauja procedente de Lima con Pedro, que dijo ser cacique del Cuzco y de su familia. El gobernador de Huancavelica también apresó a don Ignacio Callapa y Guancani, cacique nombrado de Hatun Lucana, cuando había llegado de Lima con la provisión de su nombramiento, al parecer, por coincidir su estancia en Lima con la salida de los misteriosos caciques con quienes se sospechaba que viajó y por haber permanecido en Jauja un tiempo; todos concertando el alzamiento como se había planeado en Lima. En la confesión de Salvador Surichac, este condenó en todo a don Lucas, eximió de culpa a don Ignacio y dijo que él se equivocó al dejarse camachicar por ignorante. Entre los actuados apareció una carta que Lucas tenía consigo, de su tío Francisco Cáceres, escrita antes de los acontecimientos de fines del año 1666. El gobernador de Huancavelica se la secuestró y la mandó a Jauja. Por la misiva sabemos que Lucas había estado estudiando en Lima y estando allí, para afianzar su posición, pidió a su padre y tío un testimonio de su filiación, lo que acredita que

52 Años después, el cacique de Asilo, don Bartolomé Tupa Hallicalla, fue acusado de haber participado en las juntas y confabulaciones tendientes al alzamiento, como lo estudié en Glave (1989). La presencia en este escenario de Lucas Pariacho podría tener alguna vinculación con esa acusación.

el sospechoso era de una familia de linaje noble. El cacique Cáceres, además, le escribió un verdadero memorial de agravios, en el que describía la triste situación de sus pueblos e instándole a que permaneciera más bien en Lima que regresar a sus desolados territorios nativos.

La presencia de los nobles cuzqueños agitando la provincia, nos habla de la expansión casi espontánea de las confabulaciones limeñas. De uno de los caciques no se supo nada, pues no fue habido para interrogarlo, pero Lucas Pariacho nos dijo suficiente para ver a uno de esos indios de estirpe noble, migrantes a la ciudad, dedicados a oficios para los que estudiaban y practicaban, que no perdían contacto con sus familias y pueblos y que adoptaron posiciones políticas y culturales propias de su desarraigo y de las nuevas formas de inserción en el tejido social. Lo mismo pasaría con el cacique Lucana Callapa, al que no se le descubrió nada, pero del que se sospechaba que había estado en los conciertos. Lo curioso es que el misterioso Manco Cápac, que los despachos limeños no explican por qué no fue buscado y cómo huyó, no apareciese en estos autos de Jauja.

La tranquilidad no volvió a las provincias a pesar de la rápida intervención de las autoridades de Jauja y Huancavelica. Al poco se produjo el asesinato de Pedro Nestares Marmanillo, teniente de corregidor en Huancayo, repartimiento de Hananguanca, cuando salió del pueblo con dirección al obraje de la Mejorada. Era el 8 de mayo de 1667. También quisieron matar a Francisco Marmanillo, pariente del teniente y administrador del obraje. Los autos no son tan detenidos como los de Atunjauja y no sabemos quiénes fueron los indios ajusticiados por el asesinato, ejecutado al parecer para iniciar el alzamiento que se había intentado meses antes en Hatunjauja. De los actuados se desprende que el jefe de esta asonada era Domingo Lope Antiyalon, camachico del *ayllo* Cajas de Hananguanca, cuñado de Juan Apolaya que logró huir en compañía de su hermano Domingo Apolaya o Guaynalaya.<sup>53</sup> En setiembre, los hermanos Apolaya fueron apresados y sometidos a tormento. Domingo llamaba “Juanillo” a su hermano, eran tenidos por curacas del repartimiento, aunque en realidad no estaban en posesión legítima de ningún cargo principal. Los testimonios repiten la figura de que estaban camachicados los indios de Tarma, Jauja, Luringuanca y Hananguanca, así como los de Guarochiri. Hablan de participación de “cholos” o mestizos y se difunde también la idea de que en Puno los indios ya se habían alzado.

Es curioso que, en ningún pasaje de los autos, en ningún testimonio ni bando, figure el nombre del fugado líder de la conjuración de Lima, pero en una carta de Garay a la Audiencia, de 27 de febrero, este dio cuenta de que tenía preso a Gabriel Manco Capac Inga, natural de Oropesa, que era el gran perseguido por los oidores.

53 Por Puente Luna (2007: 196) sabemos que Antiyalon o Anteyalón ocupó un tiempo el cargo de gobernador del repartimiento.



Le ordenaron que lo remitiera a Lima, pero eso no consta en los autos locales de los otros implicados ni en los informes de Lima se da cuenta de que ejecutaran a Manco Capac, que puede seguir siendo un misterio respecto a su origen y destino, tal vez una figura a manera de arquetipo.

Tenemos, entonces, a varios de los más importantes curacas de la región implicados a todas luces en una ramificada confabulación. Algunos de los personajes no fueron nunca habidos por la justicia, otros, a pesar de su “traición”, tampoco fueron ejecutados y sus familias siguieron siendo las más importantes de sus repartimientos. La evidencia de esta extendida red de cacique e indios de linaje, de los pueblos y de la capital, que se inclinaron por un alzamiento, producto de la desesperación que siguió a la campaña legal de los indios, se sostiene fuera de toda duda.<sup>54</sup> Sobre el ubicuo Jerónimo Limaylla, entonces en la corte metropolitana, hay alguna referencia en la documentación Huancavelicana. No estuvo acusado de nada, pero había participado en todo el proceso anterior. Pease (1999: 165) cita una correspondencia incautada en Huancavelica a sospechosos de haber participado en la rebelión limeña de 1666.<sup>55</sup> Aunque eran de diez años antes (1656), había cartas de Limaylla a Bartolomé de Mendoza, alcalde de Santa Ana de aquella ciudad, acusado de participar en la subversión. Cuando Mendoza declaró, el gobernador le preguntó por el jaujino a raíz de esas misivas. Mendoza depuso que se decía que Limaylla, por entonces, estaba en España. Jerónimo siguió su actividad de agencia india en la corte todavía varios años más, pasada esta coyuntura en la que una fracción de los líderes indios acudió desesperadamente al recurso del alzamiento y la violencia. La lucha legal no se cerró así, el huancavelicano Mendoza había recibido también cartas de Joseph Sulcahuaman, estas sí del propio tiempo de la rebelión y en las que le manifiesta su intención de viajar a España. Otra muestra de la práctica extendida que tuvo la lucha legal por entonces.

### ***Corolario, bandera y programa de lucha: Juan Núñez Vela y la “cédula de los honores”***

Otra biografía paralela nos lleva de nuevo al escenario de la tramitación legal de reclamos indios. El presbítero Juan Núñez Vela de Ribera fue el actor decisivo en la consecución de la gran victoria político-legal de las aspiraciones de las élites indígenas del virreinato. A sus persistentes gestiones, se debió que el año de 1697 se promulgara una real cédula por la que la corona hacía iguales en todo a los nobles indios y los hijosdalgo españoles. Desde las primeras representaciones indígenas que pedían reconocimientos y derechos, sea a título personal o colectivo,

54 Así lo sostuvo Franklin Pease (1999: 19); ver también Glave (1989).

55 Cabe señalar que esta coyuntura y la perspectiva de la forja de una nación indiana fue tema de una tesis inexplicablemente inédita, debida a Lyn Lowry (1991) y dirigida por John Rowe.

siempre fue el del honor una de las aspiraciones más sentidas.<sup>56</sup> Honor que conducía indisolublemente a las mejores posiciones y cargos públicos, civiles, eclesiásticos y militares en el reino. La historia personal de Núñez Vela fue tan peculiar y simbólica como sus ideas, elaboradas y surgidas de su biografía y experiencia, parte de una causa común de la indianidad colonial.<sup>57</sup>

Luego de una corta experiencia como religioso en la Lima de la segunda mitad del siglo XVII, Juan decidió marcharse a España a pedir personalmente un acomodo decoroso correspondiente a sus méritos. No hay en sus expedientes, instancias o memoriales ninguna certificación de sus estudios y de su ordenación, pero nadie cuestionó ese extremo. Al parecer, su carrera literaria y religiosa la hizo en Lima. En la capital virreinal buscó dedicarse a actividades que lo dignificaran y le dieran un “sitio” en esa sociedad y consta que lo intentó como maestro de escuela de niños indios.

En 1684, los indios de Lima, los nuevos indios urbanos que buscaban

56 Desde muy temprano, la corona reconoció los derechos de las noblezas aborígenes, tanto por la prédica a favor de los indios de religiosos franciscanos y del obispo de Chiapas fray Bartolomé de las Casas, como por interés político en integrar y usar esas élites nativas; así, se promulgó la ley que lo reconocía en 1557. Sin embargo, los reclamos que hemos venido analizando en este estudio, nos muestran cómo esas normas no se cumplieron y solo fue en 1697 que se vino a reconocer nuevamente la hidalguía y los derechos de acomodo en república y por estatuto de nobleza. Ver al respecto Luque Talaván (2004).

57 El rastro de Núñez Vela y la “Cédula de los honores” fue descubierto y señalado hace muchos años, aunque solo recientemente se han hecho estudios más profundos sobre lo que significó su gestión. La cédula fue recogida por cedularios y estudios de ellos, pero fue Waldemar Espinoza (1960: 249-250) quien dejó constancia de su importancia; estudió la saga de los reclamos que inspiró y señaló que se trataba de una historia por escribirse. Unos años después, Olaechea Labayen, que lo descubrió en sus estudios sobre el clero mestizo e indígena, publicó un artículo dedicado al personaje y su gestión (Olaechea 1974). El autor siguió estudiando la importancia de la cédula y las varias gestiones de Núñez Vela, como se puede ver en Olaechea (1977). Paralelamente, Antonio Muro Orejón hizo un estudio, con la ayuda documentalista de Carlos Díaz Rementería, sobre la gestación de la cédula (Muro 1975). Allí se transcriben *in extenso* parte de los documentos presentados por Núñez Vela y los emanados por el Consejo de Indias. Ya más moderno y con mayores pretensiones interpretativas, encontramos el trabajo de Buntix y Wuffarden (1991), que estudiaron las cartas impresas del presbítero mestizo, gracias a las copias que tomó de ellas en Sevilla Hugo Pereyra, en un precursor trabajo que, por su originalidad y perspicacia, luego fue retomado ampliamente por diversos autores. Wuffarden firmó de manera individual un estudio algo más amplio sobre la iconografía inca en el cual repitió brevemente lo adelantado en el artículo anterior (Wuffarden 2005). El trabajo más informado, y que incorpora el capítulo de Núñez Vela en el conjunto del proceso de cristianización de la población indígena y su significado, es el de Juan Carlos Estensoro (2003). Alcira Dueñas (2010) incorpora el capítulo en su elenco de escritores que plantearon reivindicaciones indianistas, pero solo sigue y al pie lo que propone Estensoro y refiere los desarrollos originales de Buntix y Wuffarden. Pablo Macera publicó un conjunto de impresos e imágenes que incluyen las cartas de Núñez Vela, desconociendo los estudios previos, pero es el único que ha encontrado un impreso de una carta de un supuesto Bernardo Inga que comentaremos más adelante (Macera 2006). Replicado brevemente en Burga y Macera (2013: 47). Muchos de estos aportes y los suyos propios se condensan en el libro de José Carlos de la Puente Luna (2018: 104,162).

representación en el tejido social de la ciudad colonial, con el telón de fondo del plan educativo del Duque de la Palata, que se oficializó por provisión del 30 de julio de 1683, pidieron fundar una escuela para sus hijos. Francisco Velázquez, Mateo de Carvajal, Tomás de Bermúdez, Diego Flores y Felipe de Santiago “naturales y vecinos de la ciudad de los Reyes, en nombre de los demás naturales y vecinos”, pidieron al virrey que les diese licencia para que se pusiese escuela en la ciudad, donde se educara en la fe católica a los indios pobres y naturales de ella. Los representantes indios dijeron que:

tienen entendido que todo el desvelo del rey nuestro señor es que los naturales sean industriados en nuestra santa fe y se adelanten en la virtud como se puede ver en el cronista real Antonio de Herrera, década libro siete folio ciento y cuarenta y nueve, en las ordenanzas del señor emperador Carlos Quinto a los gobernadores de las Indias por estas palabras y porque en reconocimiento de tan gran merced como dios le había hecho en hacerle señor de tantas y tan grandes provincias se tenía por muy obligado a dar orden como los naturales sirviesen y conociesen para la gloria de su santo nombre y bien de sus almas... para lo que halló por medio se les pusiese maestros y lugares donde se les enseñase como lo ordenó para México.<sup>58</sup>

Los representantes indígenas de Lima se documentaron e incluyeron en su memorial algunas referencias como las *Décadas* de Herrera. Siguiendo este “mandato” histórico de acuerdo con los memorialistas, el virrey del Perú había ordenado que se formaran escuelas en todos los curatos y para que se cumpliera la orden en Lima, solicitaron la referida escuela bajo el Real amparo. El protector Pedro de Figueroa Dávila opinó que convenía una escuela para indios, pues solo la había, por ordenanza, para hijos de caciques e indios ricos y que los indios necesitaban una en que no se mezclaran con personas de otras castas y aprendieran a leer y escribir y se educaran en la perfección del idioma y en las oraciones y catecismo romano, “como se acostumbra en las demás de españoles” y, aunque en el pueblo del Cercado la había al cuidado de los padres de la Compañía, estaba lejos de los indios que vivían en las parroquias de la ciudad. Además, opinaba Figueroa que siempre sería conveniente que se permitiera nueva escuela de

58 AGI, Lima 174, “Provisión que lleva el señor doctor don Diego de Benavente de los niños naturales de la escuela”. Cuadernillo completo firmado por el escribano mayor de la gobernación Gaspar de Suazo Villarroel, con dos provisiones del virrey duque de la Palata, la una de Lima del 11 de abril de 1685 y la otra del 10 de mayo de 1684. El texto en adjunto memorial por el que Francisco Velázquez, Mateo de Carvajal, Tomás de Bermúdez, Diego Flores y Felipe Santiago naturales y residentes en la ciudad de los Reyes y en nombre de los demás vecinos de ella piden un tanto autorizado de la licencia que se concedió para abrir escuela a Juan Núñez Vela. Petición de 14 de mayo de 1685.

naturales. Mientras esa gestión se hacía, Juan Núñez Vela de Rivera presentó otro memorial insinuando el deseo “que había tenido siempre” de poner escuela para niños naturales. Aceptados el pedido de los indios y la solicitud del presbítero, este obtuvo el nombramiento para hacerse cargo de la nueva escuela.

Aunque se puede intuir una gestión concertada entre los representantes de los naturales y el presbítero, las cosas no marcharon bien. Según volvieron a representar los gestores indios de la escuela, en ocho meses que Núñez Vela sirvió, no había ido sino la mitad y pidieron

sea despedido porque no guarda lo prometido en el memorial que presentó y pide le den misas y que los muchachos le den pitanza y no acudiendo quiere le paguen la casa en que vive y maltrata de palabras a los hermanos y a los muchachos los castiga muy cruelmente y cada día dice quiere dejar la escuela como dejó otra en Cocharcas y finalmente no es para esto.<sup>59</sup>

El escrito nos informa, entonces, de una trayectoria del presbítero en la enseñanza de indios en barrios populosos de Lima, como lo eran San Lázaro y Cocharcas. También revela la vehemencia y exceso personal de las pretensiones del sacerdote al que los indios tenían por no adecuado al oficio. Pedido un informe al protector, este dijo que Núñez Vela se había excusado de “continuar en la enseñanza de los indios que le estaba encomendada”. Su salida se hizo más suave que en la forma de despido que habían pedido los indios. El conflicto se zanjó con el nombramiento de Juan Mateo González, indio ladino que entonces les estaba enseñando.<sup>60</sup>

Así pues, nuestro personaje comenzó a buscar un mejor acomodo. Lo hizo pretendiendo la futura de Capellán Real del Palacio de Lima, para lo que elaboró un memorial en 1686, que fue visto en la Cámara de Indias en 1687. Allí sintetizaba sus méritos y lo hacía apoyado en una relación sacada ante la autoridad competente en 1683 y trasladada para el efecto de enviarla a España en 1685. Además de la demora de las gestiones trasatlánticas, el pretendiente recibió un seco y decepcionante “acuda al virrey con esta representación”. Su primera gestión en la corte fue un fracaso, pero en ella, Núñez Vela había insertado una espléndida relación personal cargada de retazos de la historia de los indios del Perú y de la manera como se fue guardando y haciendo memoria de ella.<sup>61</sup>

59 Todas las referencias en AGI, Lima 174.

60 AGI, Lima 174.

61 AGI, Lima 335, *Instrumento original de la calidad del Bachiller don Juan Núñez Vela de Ribera*. Relación del Bachiller Juan Núñez Vela de Ribera presbítero, fecha en Lima, 29 de noviembre de 1683. Traslado sacado del original, en Lima a 12 de septiembre de 1685.

Juan era hijo de Francisco Núñez Vela y de María de Ribera, nieto de Martín Núñez Vela y de María de Salcedo y bisnieto de Garcí Núñez Vela. Garcí fue un deudo cercano –algunos documentos lo hacen primo– del primer virrey Blasco Núñez Vela que pasó al Perú con este y sufrió la derrota y muerte de este a manos de los rebeldes de Gonzalo Pizarro. Fue un funcionario real importante, muy pulcro y eficiente, que sin embargo nunca recibió una compensación adecuada a sus servicios. No consta en sus papeles personales que hubiera tenido una relación con una noble india y solo dejó un hijo legítimo que reclamó un acomodo en razón de los servicios de su padre.<sup>62</sup> Pero esta historia personal de Núñez Vela no difiere de muchos otros conquistadores que dejaron prole tenida con mujeres de la realeza nativa. Juan era así descendiente de conquistador. Era, asimismo, bisnieto de Felipe Carlos Sinchipuma “de la sangre real de los ingas reyes”, “descendiente de varón en varón de Sinchi Roca Inga”, a quien Francisco Pizarro envió a España para que diese obediencia y vasallaje a nombre de los demás ingas y caciques al emperador Carlos V. Según este relato, Sinchipuma habría sido el primer indio viajero a España, para dar vasallaje. Camino que como hemos visto vinieron a seguir muchos otros de su nación. Asimismo, era bisnieto del valeroso don Francisco Comar, “uno de los más leales caciques que se hallaron en los principios de la conquista”, que en el campo de batalla, estando los dos ejércitos a la vista, un indio valiente del campo del inga lanzó un reto a quien quisiera salirle a pelear y lo hizo él, lo mató y le quitó la cabeza, y fue aclamado en el campo por su singular hazaña. Sinchipuma tuvo por hija en doña Francisca Comar coya, hija de don Francisco Comar, a doña Ines Sinchipuma coya con quien tuvo Garcí a su hijo Martín.<sup>63</sup>

La épica indígena que Núñez Vela recordó y expuso como su noble origen, está referida también en una historia militar española debida a Francisco Caro de Torres, de manera que se trataba de un relato que era compartido por muchas familias y que llamó la atención de un cronista de las órdenes militares, aficionado a los incas al punto que estuvo entre los deponentes de la investidura de caballero de Juan Carlos Inga, el hijo del famoso Melchor Carlos Inca (Caro de Torres 1629: 131-132). Pero, además, la misma historia con ribetes más o menos, la dejó certificada la abuela de Juan, doña María de Salcedo, en una relación que sacó legalizada en Cuzco en 1642. Finalmente, como declararon los testigos que presentó María, citados de entre los llamados ingas de las parroquias del Cuzco, había un recuerdo colectivo de esta historia. Así, Juan Gonzales Pizarro declaró que “había visto pintada la familia de Sinchi Roca, de donde descendía dicho Martín Núñez Vela

62 AGI, Patronato 100, R. 11, 1557 y Patronato 131, N° 1, R. 2, 1587. Luego el hijo presenta los servicios del padre en 1600, Lima 208, N° 13.

63 La filiación que relata Núñez Vela en este expediente (AGI, Lima 335) la repetirá en distintas oportunidades y en los impresos que analizaremos adelante.

y al susodicho pintado en ella, en poder de algunos ingas que tenían curiosidad de tener pintados a dichos ingas que han mezclado su sangre con la de caballeros españoles".<sup>64</sup> Pero más detallado fue el dicho de Pedro de Valdés y Ribera que conoció a Martín en Chuquisaca, emparentado con todos los caballeros que allí tenían ascendencia incaica. Dijo que cuando fue a Abancay a casa de Martín, vio que le llevaron del Cuzco un lienzo donde estaban pintados dos indios peleando con medias lanzas y muchos españoles e indios viéndolos pelear. Le dijo don Martín que el indio que llevaba en el brazo un escudo de armas del rey era Comar, que delante de Hernando Pizarro peleó con el valiente indio que lo hizo delante de su inga; que de este Comar descenden muchos caciques y caballeros a quienes el rey había honrado y traían por armas el vencimiento que tuvo Francisco Comar y que Martín se preciaba mucho de ser su descendiente. Como Valdés le dijera que no había oído nunca de tal suceso, le mostró Martín la certificación de Hernando Pizarro donde le señaló los caciques y caballeros que descendían de Comar. Ya en Cuzco preguntó por estos descendientes y les inquirió por el parentesco que tenían con Martín; le dijeron que era bisnieto del guerrero y que uno de ellos le había enviado el lienzo con representación del combate y todos lo tenían por descendiente de los ingas. Vemos, pues, una cadena de transmisión de aquel relato y una plasmación de este en lienzos que los nobles guardaban en sus casas. Este arte de memoria en pinturas era una práctica recurrente entre las familias reputadas por nobles, un relato plástico que daba legitimidad y fortaleza a los linajes.<sup>65</sup>

Pero todavía hubo otro pliego de la historia de la descendencia de los incas que guardaba el relato de la familia de Núñez Vela. Es que Martín, el descendiente de estos nobles incas y conquistadores, era también emparentado con una famosa familia chuquisaqueña, formada por doña Juana de Zárate y su esposo el oidor Juan Torres Vera. Juana era hija de una coya, doña Leonor, que era medio hermana de Sinchipuma. Por eso, según los testigos, en La Plata o Chuquisaca, Martín era tratado como pariente por los descendientes de los incas. Doña Juana, además, mantenía correspondencia con doña Francisca Pizarro Yupanqui, mujer de Hernando Pizarro, ya que ambas eran primas y, por tanto, tías de Martín Núñez Vela. La historia de Juana Ortiz de Zárate Yupanqui es una de las más novelescas del cruce de linajes en la conquista. Hija del conquistador y adelantado de Buenos Aires Juan Ortiz de Zárate con la princesa inca Leonor Yupanqui Coya o Palla, nació en Cuzco en 1561 y su padre luego la legitimó y dejó por heredera de su posesión de adelantado (Garmendia 1916, Roa 1945: 217). Se casó en Chuquisaca con el oidor Torres de Vera, un opositor a Toledo quien tenía previsto el matrimonio de la heredera con un sobrino o el hijo del oidor Matienzo. El matrimonio fue un

64 AGI, Lima 335, *Información* practicada ante don Pedro de Berrío Manrique, alcalde ordinario de Cuzco y Juan Flores de Bastidas escribano, en 8 de marzo de 1642 a petición de María Salcedo.

65 Ver Wuffarden (2005) sobre las imágenes y pinturas de linajes y rememoración de los incas.

acontecimiento político de magnitud.<sup>66</sup> Los avatares de su padre y luego de su marido, o el destino, hicieron que Juana muriera joven en 1584. Poco espacio debió haber habido para que la cuestionada pareja Vera Zárate tuviera mucho contacto con Martín, pero no es imposible.

Sin embargo, todavía hubo un palmo de la filiación de Juan Núñez Vela que había que llenar para ligar el relato que guardó la señora Salcedo. Por otro papel auténtico se reconoció que María de Salcedo y Ayala, en cláusula de testamento que otorgó en la villa de Potosí en 18 de septiembre de 1667 ante Fernando de Erbas, declaró haber sido casada con el capitán Martín Núñez Vela y haber tenido tres hijos que creía que habían muerto. Solo lo creía, pues el menor, Francisco, llevaba treinta años sin saberse de él desde que lo mandó a Chuquisaca donde tenía esos parientes muy principales. Tuvo noticia por el padre Pedro Rodríguez Zambrano, presbítero, que Francisco, estando en la Villa de Moquegua, fue apresado y sentenciado a muerte. Apeló la sentencia señalando que era caballero descendiente de los primeros conquistadores y tenía sangre real de los ingas, por lo que se le debían guardar las prerrogativas de caballero y nobleza, porque el delito que había cometido no se las quitaba por no ser infame. Pero el teniente lo puso a encomendar su alma. Luego supo que se había fugado con ayuda de algunos parientes suyos. Posteriormente, hacia cuatro meses, recibió carta de Juan Núñez Vela de Ribera donde le decía que era hijo legítimo de Francisco, natural del Cuzco y de María de Ribera, para lo que le mandó declaración del padre en artículo de muerte y la fe de bautismo de Francisco y la suya. También remitió unas cartas que María había enviado a Francisco cuando estaba en Chuquisaca y, además, en otras cartas que Juan le escribiera, relataba circunstancias que consideraba ciertas. Con esos escritos que probaban la línea sucesoria, la Salcedo lo declaró su nieto y heredero de una capellanía que fundaba en su testamento. Por entonces, Juan estaba estudiando en Lima con buen procedimiento y correspondiendo a su obligación. Aunque endeble el rastro, Juan Núñez Vela se hacía legítimo heredero de esa ascendencia llena de épicos sucesos y de una capellanía que debió sustentarlo en su vida cotidiana de joven estudiante y pronto sacerdote.<sup>67</sup>

Todo ese grandioso pasado no podía dejar de servir a su proyecto personal, pero no pareció haber sido efectivo en sus primeros intentos de ubicarse en esa sociedad, primero en la escuela y luego pretendiendo un buen puesto eclesiástico. Pero sea por esos sinsabores o porque ya tenía pensado en tomar el camino de embarcarse a España a pedir mercedes por su peculiar biografía y ascendencia, lo cierto es que el presbítero tomó esa resolución y, en 1690, lo tenemos activamente gestionando una posición para él, más encumbrada que la de humilde maestro

66 AGI, Escribanía 862.

67 AGI, Lima 335.

de escuela. Pidió una canonjía en Lima que le fue esquiva, hasta que obtuvo una ración en la iglesia de Arequipa, ya a fines de 1691. Desde entonces se decía racionero de dicha iglesia, aunque no regresó a tomar posesión de ella y siguió actuando en la corte, donde se preciaba en una de sus cartas impresas de haber estado “más de veinte veces a los reales pies de Su Majestad” platicándole acerca de “los aventajados, grandes y manifiestos servicios que NUESTRA LIMPÍSIMA, MUY CATÓLICA Y NOBILÍSIMA NACIÓN ha ejecutado continuamente en su real obsequio y beneficio de su dilatada monarquía”.

Su mala experiencia con la educación de los niños indios en Lima no lo alejaron de su idea de impulsar en ese terreno la promoción de los hijos de los que llama la “nación”. Dentro de un plan de acción cortesana que llevó adelante en Madrid, escribió al prepósito general jesuita para que encargase a los de su orden en el Perú que admitieran a los indios y mestizos a que estudiaran latinidad “sin que los echen de las clases de gramática como de ordinario se experimenta”. Eso sería transitorio, pues mientras, Juan decía que buscaba alcanzar licencia para que se fundaran colegios regentados por los padres clérigos regulares pobres de la Madre de Dios de las Escuelas Pías. Estos padres Escolapios dedicados a la educación, como los de San Felipe Neri o la regla de San Carlos Borromeo, eran novedades europeas en el terreno de la educación pública proveniente de la piedad barroca. Núñez Vela estaba atento a las posibilidades que para su plan de atención y educación del indio ofrecían estos institutos. Además, el 12 de marzo de 1694 había presentado memorial al rey para que mande fundar en todas las ciudades cabeza de obispado “de nuestra limpísima América”, Colegios Reales de Propaganda Fide, para los “niños y mancebos indios”.<sup>68</sup>

Ese tema de la educación era parte de un programa de reivindicaciones más general. Las puertas de las dignidades eclesiásticas y civiles estaban cerradas para la aristocracia nativa, a pesar de la existencia de los colegios para hijos de caciques. Vimos, además, que incluso protestaron algunos indios, porque los padres dejaban entrar otros alumnos que no eran indios y los hijos de los naturales eran tratados con menor esmero. Una consigna tomó cuerpo entre los escritos de los curacas y nobles que reclamaban mercedes y los de sus compañeros de viaje, criollos y religiosos que pusieron la cuestión indígena como un tema necesario para la reevaluación del destino de la sociedad colonial y la regeneración moral

68 Esto es lo que expresa dilatadamente en una de sus dos grandes cartas impresas titulada *Carta que don Juan Núñez Vela de Ribera, Clérigo Presbítero, Mestizo, descendiente de Indios Idólatras del Reyno del Perú, Racionero de la Santa Iglesia catedral de la Ciudad de Arequipa, escribe a los Cavalleros Indios, Provenientes de la Estirpe Regia de los Monarcas del Perú, y a todos los Indios, y Mestizos sus Parientes, y Amigos*. Madrid, abril 30 de 1694. Está adjunta al Memorial de Núñez Vela que pretendía la Maestrescolía de Arequipa, enviado al Consejo con un decreto real, el 14 de septiembre de 1694 (AGI, Lima 20). Similares expresiones ya figuran en el memorial que presentó al inicio de sus gestiones en la corte, en noviembre de 1690 (AGI, Lima 19).



que el pacto colonial inicial implicaba, que se había dejado de cumplir por parte de quienes debían velar por él. Se trataba de que los honores para los nobles indios fueran equiparables a los de los españoles, para lo que el acceso a los estudios superiores y las religiones debía franquearse sin cortapisas.

Quien logró poner en blanco y negro esa demanda y arrancarla hábilmente en la corte del rey fue Juan Núñez Vela de Ribera. Un escueto memorial suyo fue enviado con decreto del rey al Consejo, el 25 de abril de 1692. Juntado con todas las órdenes a favor de los indios, se pasó al consejero Lope de Sierra. El Consejo, “luego de reflexionar”, solo hizo la consulta el 19 de diciembre de 1696, con la que el rey concordó.<sup>69</sup> A pesar de esta demora, Núñez Vela se encargó de imprimir largas cartas suyas en 1693 y 1694, que ya cantaban victoria respecto a sus pretensiones. Así se promulgó la cédula llamada “Cédula de los honores” para que se considerase a los descendientes de caciques como nobles en su raza, el 26 de marzo de 1697.

En 1693, en el memorial en el que pedía amparo a los honores y limpieza de sangre de los nobles indígenas, que se consultó en el consejo, Don Juan Núñez Vela de Ribera se decía *mestizo descendiente de indios gentiles primitivos cristianos del reino del Perú y fidelísimos hijos de la iglesia católica romana* y se presentaba “en nombre y voz de todos los indios y mestizos de la América”. Con dominio de un discurso moralizante sobre la conquista y la colonia, que debió adquirir en sus estudios para llegar a la orden sacerdotal, decía que al principio de aquellas “santísimas conquistas” pactó el rey con sus naturales que como recibiesen el evangelio y se pusiesen bajo el real dominio, los honraría de la misma manera que a sus demás vasallos “como consta de una cláusula de la instrucción que los gloriosísimos Reyes católicos dieron al visorrey don Cristóbal Colón”. Se detiene en que se les honrara mucho, apoyado en un extracto de esas instrucciones colombinas a las que se refiere y que dirían: “Y así mismo el dicho Almirante les de algunas dádivas graciosas de las cosas de mercaderías de sus Altezas que lleva para el rescate y los honre mucho...” y arguye entonces que “y como quiera que el fundamento de toda honra a de caer sobre pureza de sangre y esta la tienen los indios con gran notoriedad y exceso de tal suerte que en el ámbito del mundo no hay nación alguna que en limpieza de sangre les exceda por traer sus naturales de gentiles idólatras”. Como el rey es padre, protector y único amparo de los indios y delegado de la santa sede apostólica,

<sup>69</sup> El memorial y el parecer de Sierra se encuentran en AGI, Lima 14 y más extensamente en Indiferente 648. La consulta del Consejo de 19 de diciembre de 1696 recapitula el asunto del memorial de Núñez Vela, las consultas a Lope de Sierra y al fiscal, el acuerdo y la conveniencia. Dicen que ya todo está legislado, pero que efectivamente conviene una sobrecarta que lo afirme rigurosamente; lo cual se hace. Viene el borrador de lo que sería la RC de las “honras de lustre y empleos” de 1697 (AGI, Lima 22).

está **obligado** en conciencia a mirar y defender nuestra honra, se ha de servir demandar que se haga ley inviolable de no obstar, ni ser estorbo, obstáculo ni óbice la limpísima y noble sangre de los indios *para obtener dignidades eclesiásticas hasta la del obispado, ni para ponerse hábitos de las tres órdenes militares de Castilla, ni se les estorbe a los que tienen la limpísima sangre de aquellos gentiles a entrar en colegios, iglesias, cátedras, universidades, capellanías, puestos militares y todo cuanto es del servicio de V.M. y puede pedirse limpieza de sangre para su ingreso, pues esta es tan notoria en los indios y fidelísimos vasallos de V.M* (énfasis añadidos).

Con ese argumentario pidió una ley en tal sentido y que esta fuera observada inviolablemente. Para ello se despacharán las cédulas que fueren convenientes,

pues está V.M. **obligado** y sus supremos ministros en conciencia (sin que en ello haya disputa) a mirar por nuestra honra y a defendernos de todos los que quieren calumniar nuestra limpísima sangre y más cuando no hemos desmerecido de ninguna manera lo que V.M. nos prometió cuando Dios lo escogió por nuestro Padre y Amparo (énfasis añadido).

En ello recibirá merced el suplicante que firma “Don Juan Núñez Vela de Ribera mestizo descendiente de indios del Perú”.<sup>70</sup>

No se recató Núñez Vela en el lenguaje: el rey estaba “obligado” en conciencia y justicia a proceder como lo planteaba. Entregado todo para opinión, la emitió el consejero y veterano funcionario en Indias, Don Lope de Sierra Osorio, en Madrid, a 28 de julio de 1692.<sup>71</sup> Sierra opinó que podría parecer innecesaria y tenerse por excusada la representación, resumida en los extremos de ella, pues no había ley que ordenara o dispusiera lo opuesto, sino, más bien, leyes en todo contrario sentido que velaban por la protección y buen tratamiento de los indios. Es más, el mismo suplicante pasó a la corte de Madrid y, siendo mestizo, allí fue honrado con la dignidad de ración entera en Arequipa. Mestizos e indios sacerdotes había en todas las indias. Fue el caso de Martín Cortés hijo del conquistador y otros hijos de Moctezuma en Nueva España. En el Perú, los descendientes de los Ingas también gozaban de reconocimiento y privilegio, lo mismo que los caciques y principales que entre todos son habidos y tenidos por nobles. Sin embargo, era de agradecer la súplica de Núñez Vela que ponía de manifiesto la importancia de no descuidar el tema, de reforzarlo y tenerlo presente de manera que así sepan que no es “solamente para aprovecharse de su sudor y de su sangre” que buscan a los indios.

70 Memorial en AGI Indiferente 648.

71 Sierra había sido funcionario en México y Guatemala para pasar al Consejo y Cámara al final de su carrera (Schäfer 1947: 457 y 538).

En general, salvo alguna rápida y breve mención a la “ociosidad” de los indios por su naturaleza, y la visión negativa de los ilegítimos, la opinión de este letrado estuvo muy en acuerdo y más informada y abundante de lo que planteaba el breve memorial de Núñez. El fiscal, mucho tiempo después, en octubre de 1696, con vista del informe de Sierra y de su opinión favorable, introdujo el tema de la nobleza de los caciques y su diferencia con los tributarios o del Estado llano. Sugirió una serie de medidas para que se hicieran notar los privilegios de los nobles, como otorgamiento de hábitos a los aventajados y que se promulgaran las leyes al respecto.<sup>72</sup>

En el entretanto que su gestión por la cédula de los honores demoraba excesivamente, Juan no dejó de aspirar a mejores posiciones. Como señalamos, pidió la maestrescología de Arequipa, en setiembre de 1694. Nuevamente, el texto del presbítero abunda en su visión de la historia y la posición de la nación india, compuesta en su discurso por indios y mestizos. Para ellos había pedido y logrado un decreto de mayo de 1693 que los hacía dignos de acceder a puestos en la Inquisición. En su nueva solicitud de merced arguyó este logro como otro de sus méritos. Pero, además, presentó ante el rey otros escritos y publicaciones que muestran su esfuerzo por difundir y hacer válida la nueva condición de los indios para acceder a tan elevado tribunal. Incluye tres cartas que recibió que daban cuenta de la noticia que había difundido y le daban las gracias por ese triunfo a favor de los indios y de la recepción de los memoriales con los que entró a tramitar la cédula de los honores.<sup>73</sup> Esta correspondencia muestra las redes que había tejido el presbítero, pero también eran un aval a su solicitud, ya que mostraban el prestigio que afirmaba tener entre corresponsales a los que el tribunal debía dar crédito.

Antonio de Monroy, arzobispo de Santiago de Compostela, el 9 de mayo de 1693, le dice que la noticia que le ha dado del decreto real de 16 de abril a favor de los “pobres indios y sus descendientes” para que sirvan en el tribunal del Santo Oficio, es propio de la clemencia real de la que los indios pueden esperar “más singulares favores”. Estima la noticia que le ha dado y se alegra “por lo mucho que amo a los pobres indios: pues además del amor de prójimos, los amo por sus condiciones personales, por bienhechores de las religiones y luego los amo con la estima de verlos padecer sin saber abrir la boca”. Dios premiará su paciencia y a los que los favorecen les dará su gracia para que ganen el cielo. Se confiesa enfermo y le pide lo encomiende “por amor de Dios a la purísima reina de los Angeles en sus advocaciones Copacabana y Pomata” para que le dé buena muerte y se ofrece como su servidor.

72 Toda la información en AGI Indiferente 648. Estudio sobre la gestación de la cédula en Muro Orejón (1975); también se puede ver Olaechea Labayen (1974).

73 Cartas adjuntas al memorial en AGI, Lima 20.

Antonio de Monroy, criollo nacido en Querétaro en 1634, dominico desde 1654, llegó a ser prior de su orden y mantuvo su cargo hasta que en 1674 viajó a Madrid por encargo de su religión y permaneció en la corte dos años para pasar a Roma donde fue elegido maestro general dominico. Cercano al rey Carlos II que lo consultaba, recibió la condecoración de grande de España. Enfrentado con los dominicos franceses, el rey lo propuso para obispo en Michoacán en 1680, pero Monroy, exageradamente humilde, rechazó la oferta hasta que aceptó el arzobispado de Santiago, cargo que ejerció hasta 1715 cuando murió en dicha ciudad. En el anecdotario español, se pensó que el rey “hechizado” debía someterse al exorcismo para mejorar su estado general, a lo que el monarca no accedió, sino con su amigo fray Antonio que quiso sacar el demonio del cuerpo de su rey hasta en tres oportunidades sin éxito, desde luego. Durante los últimos veinte años de su mandato compostelano, Monroy sufrió de parálisis, pero sus dolencias, que lo llevaron a expresarse como lo hizo en 1693 a Núñez Vela, no acabaron con él como temía y ejerció muchos más su oficio. No parece tener otra vinculación con el Perú que su conocimiento de las obras que tenían los dominicos, pero en 1692, poco antes de la carta a Núñez Vela, quiso permutar el arzobispado de Santiago por el de Lima, cuyo arzobispo quería a su vez ir a España; manifestaba sentirse afectado por el clima y entendía que el de la América le era más “proporcionado” a su naturaleza (Sosa 2006: 500-503).

Don Pedro García de Ovalle, Oidor de Valladolid, el 5 de julio de 1692 le acusa recibo de su carta y de los memoriales adjuntos. Reconoce el celo con que Núñez procura el bien y aumento de los indios naturales del Perú, y que el rey los premia de acuerdo con su natural nobleza y al celo y lealtad con que siempre han servido desde el descubrimiento de aquellos reinos. Pondera que haya “quien avive las voces de lo que aquella gente merece”. Desautoriza a quienes “desmerecen” a los que piden para ellos buenos tratamientos, procediendo con impiedad e imposturas diciendo que no sean lo que él ha visto de muchos años de experiencia viéndolos “fieles puntuales serviciales devotos y desinteresados”. Se alegra de que Núñez haya sido honrado con la ración arequipeña en atención a su descendencia de gentiles y que eso sea precedente para que sus parientes continúen por esa “puerta que les ha abierto”. Y le desea que obtenga los ascensos que merece y le dice que se lo pida “a nuestro Nicolás de Dios que es buen amigo” y obtendrá todo lo conveniente “para que sus paisanos y parientes tengan ascensos y conveniencias espirituales y temporales que más conduzcan a la vida eterna”.

El discurso del oidor enfatizaba algunas de las ideas más importantes de la elaboración indianista que Núñez Vela estaba monitoreando: la limpieza de sangre, la lealtad y vasallaje, la obediencia, los servicios y, sin duda, centralmente, la devoción y cristiandad. A la vez, reacciona contra los escritores que desmerecían a la indianidad. Ovalle tenía una larga e impecable trayectoria. Fue oidor en Lima

y estaba casado con una mujer perteneciente a una familia de largo linaje indiano como los Arias Maldonado. Según Estenssoro fue el promotor de la hagiografía de Nicolás Ayllón y apoyó su causa de beatificación de manera muy protagónica, como esta misma carta lo hace patente (Estenssoro 2003: 494); causa a la que quiso sumarse Núñez Vela sin obtener autorización para ello en Madrid.<sup>74</sup>

Finalmente, de los indios del Cuzco descendientes de los ingas recibió carta fechada el 4 de septiembre de 1691. La firmaron: Don Juan Tomás Tuyro Topa, Don Melchor Quispe Sucso, Don Juan Topa Guamanrimachi, Don Mariano Sayretopa, Don Sebastián Quispe Sucso Inga, Don Joseph Cayo Gualpa y Don Cristóbal Felipe Sinchi Roca. Le dicen:

Señor y todo nuestro consuelo: por hallarse esta gran ciudad del Cuzco cabeza deste Reino del Perú con muchos descendientes de los Ingas señores naturales que fueron del, nos vemos obligados a dar a VM las gracias debidas por los favores que le merece nuestra naturaleza pobre, hollada y abatida por permisión divina, hasta estos tiempos que ha puesto a VM por instrumento de nuestro alivio representando a SM (que Dios guarde) lo que tenemos reconocido en los memoriales incluso en la relación que hemos participado por dirección de VM en que no sólo se ha servido de honrar nuestro linaje, dándonos el título de ser nuestro deudo, sino que también ha puesto su eficaz empeño en que se compense nuestra lealtad y limpieza de sangre con los honores y mercedes que tiene propuesto a SM.

Se quejan de que teniendo reconocidas sus ascendencias reales y otorgadas cédulas de mercedes de armas concedidas a sus antepasados, con otros privilegios y honores de los que están en posesión,

parece que por caer en indios no se nos deben guardar enteramente, no obstante de estar mandado por repetidas provisiones de los señores Virreyes y Audiencias [...] hasta aquí llega nuestro desvalimiento por ser indios a quienes se tiene por de muy baja esfera y por eso cuando en algunos se reconoce alguna resistencia que en lo justo es permitida, se tiene por delito y se cargan en ellos todas las leyes y contra estos se conjuran las diabólicas intenciones de la codicia y ambición. Estos son los hollados, destruidos y

---

74 Madrid, 21 de junio de 1693, Real Cédula al virrey que pide el estado de la causa de Nicolás de Dios e informando que Juan Núñez Vela “descendiente de indios gentiles de esas provincias” al que tiene presentado para una ración en la Iglesia Catedral de Arequipa, le pidió pasar a Roma a solicitar la beatificación de Nicolás “de su nación”, por convenir mucho al servicio de Nuestro Señor y se aumente como debe la fe en esas provincias, lo que por ahora se le niega por no estar en estado la causa que pretende solicitar (AGI, Lima 520).

aniquilados, y finalmente todo lo paga el pobre indio que es el que menos razón tiene en sus acciones aunque las represente.

Le piden los represente en cualquier merced que puedan obtener, no en la de legitimidad que tienen muy bien refrendada y para lo que le ofrecen si fuera menester mandar instrumentos, sino para cualquier otra y que si fuera necesario dinero para sufragar gastos también se lo mandarían. Ponderan cómo en todos los niveles son fieles servidores, cristianos, políticos y morales. Al margen, le dicen que si les respondiera lo haga por intermedio de las monjas carmelitas descalzas o la recolección de los padres descalzos franciscanos, pues de otro modo se les extraviará, que hasta eso llega su desventura. Le avisan por lo que pueda ofrecerse, que la mayoría de los indios nobles de esa ciudad está en traje de español, con espada y daga al cinto por especial merced del rey. Todo un alegato, con la legitimidad de los más claros descendientes de los antiguos monarcas, que contenía las trazas del discurso reivindicativo que Núñez Vela había plasmado en sus pedidos y que ellos le reconocían.

El expediente que comentamos, de setiembre de 1694, por el que pretendía una mejor posición para su vuelta al Perú, incluyó, además de esas cartas que recibió, dos cartas impresas que decía haber “esparcido gran cantidad”. Estos impresos que lograron llegar a muchos lectores, no eran solo unos textos particulares, se trataba de un discurso histórico-político que el autor quería hacer llegar, tanto a las autoridades de la monarquía como a los miembros de su nación, sus compatriotas. Los títulos son un compendio de su programa: *Carta que don Juan Núñez Vela de Ribera, Clérigo Presbítero, Mestizo, Descendiente de Indios Gentiles Idólatras del Reyno del Perú, Racionero de la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad de Arequipa, escribe a los Ilustres Cavalleros Ingas, Provenientes de la Estirpe Regia de los Monarcas del Perú; y a todos los Indios, y Mestizos sus Parientes, y Amigos*. Madrid, agosto 4 de 1693. De Vs. ms. Pariente, el Mestizo que más los estima, Don Juan Núñez Vela de Ribera. 2ff por ambas caras, con un recuadro en la última donde da la lista de los miembros de la Inquisición que hicieron la consulta de si se admitía a los indios ser ministros del Santo Oficio, hecha a “nuestro Poderosísimo Inga Don Carlos II Augustísimo Emperador de la América” y señalando que se publicó el decreto real que se conformaba con dicha consulta en 16 de abril de 1693. Era el arranque de su programa reivindicativo por el honor y el reconocimiento de la nobleza y el vasallaje de la nación india.

La segunda, fechada el 30 de abril de 1694, a un año de la primera carta circular impresa, lleva de encabezamiento casi el mismo rótulo con una pequeña variante, en lugar de *cavalleros Ingas* dice *cavalleros Indios* y al despedirse, en vez de llamarse mestizo se dice “su más humilde pariente el indio que más les desea servir”. Aquí explicita cómo y por qué llama Inga al rey, algo que el programa político y plástico que sus escritos iniciaran se manifestará en muchas representaciones pictóricas en

el Perú como lo señalaron Buntix y Wuffarden (1991). Aquí Núñez Vela hace una historia de los incas, basado, dice, en Buenaventura de Salinas y Córdoba, nativo de Lima, que es el autor más curioso y exacto a su entender. Cita a Garcilaso y al obispo Villagómez y termina prolongando la serie de ingas en los reyes.<sup>75</sup>

Esos impresos que Juan afirmaba haber “esparcido gran cantidad” no fueron solo sus dos grandes cartas a los caballeros incas o indios, también elaboró una carta que un supuesto Bernardo Inga le habría escrito desde Sevilla al inicio de su estadía en la corte. El raro impreso, que Juan no incorporó en su expediente, también tuvo una sonada circulación tanto en el Perú como en México.<sup>76</sup> Me inclino a pensar que el tal Bernardo Inga es un nombre supuesto. La carta provendría de un pedido de Núñez Vela para que le dé información sobre su ascendencia, lo que hace el ficticio autor, a la vez que se explaya en los linajes indios nobles tanto del Perú como de México y de sus entronques con nobles hispanos. La información supuestamente pedida era innecesaria, toda la información la manejaba Núñez Vela desde hacía mucho tiempo como hemos visto. Toda la información que en sus probanzas limeñas incluyó el presbítero, se reproduce en el impreso que este hizo circular a la manera de carta.

Esa fue la manera como Núñez Vela gestionó la cédula de los honores, procuró una posición honrosa para él mismo y difundió un programa político para su nación. La máxima victoria que fue la cédula de 1697 coincidió con una severa advertencia para que se regresara a su tierra. No solo recibió una negativa para ir a gestionar la canonización del aspirado santo indio Nicolás Ayllón, también fue varias veces requerido para que se regresara a su tierra y tomara posesión de su ración en Arequipa y no obtuvo la maestrescolía que suplicó, de tal forma que el ambiente que lo rodeó no fue el más amable en su última etapa en Madrid. Efectivamente, según agradece en una de sus cartas, los indios de Lima lo habían hecho capellán de Copacabana, pero no es correcto lo que algunos han afirmado: que volviera a esa posición y continuara activando por la elevación a los altares de un santo indio. Otro expediente de provisión de ración en Arequipa, se incoa en Madrid, a 25 de noviembre de 1699, ante la vacante por la muerte de Juan Núñez Vela. Este inigualable gestor de la indianidad americana murió en España o en el viaje de vuelta en algún momento antes de aquella fecha.<sup>77</sup>

75 Las cartas impresas en AGI, Lima 20.

76 Sobre la amplia circulación de la carta, ver Puente Luna (2018: 243, n. 62); refiere un ejemplar en la colección Betancourt del Archivo Regional del Cuzco. El impreso consta publicado en facsímil por Macera (2006). Una copia manuscrita se ubicó entre los papeles de una obra por terminar del intérprete zapoteca Patricio Antonio López (ver Mariscal Hay 2014). A propósito de López, ver el perfil de este intérprete y autor como embajador de la nación indiana y los derroteros del mismo proceso estudiado en este artículo, en su desarrollo en la Nueva España, en la obra de Peter Villella (2017).

77 AGI, Lima 14.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALAPERRINE, Monique  
2007 *La educación de la elite indígena en el Perú colonial*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- ALBERDI VALLEJO, Alberto  
2013 *El mundo está perdido. Influencias de Acuña y Arteaga en el ideario de Guamán Poma*. Berlín: WVB, Wissenschaftlicher Verlag.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María  
1990 *Aportaciones al estudio de la España romana en el Bajo Imperio*. Madrid: Istmo.
- BUNTIX, Gustavo y Luis Eduardo WUFFARDEN  
1991 "Incas y reyes españoles en la pintura colonial peruana. La estela de Garcilaso". *Márgenes* 8, pp. 151-210.
- BURGA, Manuel y Pablo MACERA  
2013 *Escuela de obediencia y memoria del inca, 1743,1818*. Colección Pensamiento Educativo Peruano, Tomo 3. Lima: Derrama magisterial.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. Javier (ed.)  
2014 *Catálogo de cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima*. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.



- CARCELÉN RELUZ, Carlos  
1998 "Las doctrinas de Chaclla-Huaro-chiri en los siglos XVI y XVII". *Revista Andina* 31, pp. 99-114.
- CARO DE TORRES, Francisco  
1629 *Historia de las Ordenes Militares de Santiago, Calatrava y Alcantara, desde su fundacion hasta el Rey don Felipe Segundo. Discurso apologetico en gracia y favor de las Ordenes Militares por Fernando Pizarro y Orellana*. Madrid: Juan González.
- CHARLES, John  
2003 *Indios Ladinos: Colonial Andean Testimony and Ecclesiastical Institutions (1583-1650)*. Tesis. Yale University.
- CHARLES, John  
2007 "More Ladino than Necessary: Indigenous Litygants and the Language Policy Debate in Mid-Colonial Peru". *Colonial Latin American Review* 16 (1), pp. 23-47.
- CHOQUE CANQUI, Roberto y Luis Miguel GLAVE  
2012 *Mita, caciques y mitayos. Gabriel Fernández Guarache, memoriales en defensa de los indios y debate sobre la mita de Potosí (1646-1663)*. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre  
2012 "Alonso de Solórzano y Velasco y el patriotismo limeño (siglo XVII)". *Illes i Imperis* 14, pp. 87-112.
- CUENA BOY, Francisco  
1998 "Utilización pragmática del derecho romano en dos memoriales indios del siglo XVII sobre el protector de indios". *Revista de estudios histórico-jurídicos* (Valparaíso) 20, pp. 107-142.
- DUEÑAS, Alcira  
2010 *Indians and Mestizos in the "Lettered City". Reshaping Justice, Social Hierarchy, and Political Culture in Colonial Peru*. Boulder: University Press of Colorado.
- DUNBAR TEMPLE, Ella  
1950 "El jurista indiano don Gaspar de Escalona y Agüero, graduado en la universidad de San Marcos", *Documenta* II (1), pp. 545-586.
- DURÁN MONTERO, María Antonia  
1994 *Lima en el siglo XVII. Arquitectura, urbanismo y vida cotidiana*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar  
1960 "El alcalde mayor indígena en el virreinato del Perú", *Anuario de Estudios Americanos*, XVII, pp. 183-300.

- ESTENSSORO, Juan Carlos  
 2003 *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: PUCP.
- GARMENDIA, José Ignacio  
 1916 *El casamiento de doña Juana Ortiz de Zárate*. Crónica histórica colonial. Buenos Aires: Imprenta argentina Jacobo Peuser.
- GLAVE, Luis Miguel  
 1986 “El virreinato peruano y la llamada ‘crisis general’ del siglo XVII”. En: H. Bonilla (ed.), *Las crisis económicas en la historia del Perú*. Lima: Fundación F. Ebert, pp. 95-138.  
 1989 *Trajinantes: caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI-XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, Serie Tiempo de Historia.  
 1989 “Un curacazgo andino y la sociedad campesina del siglo XVII. La historia de Bartolomé Tupa Hallicalla, curaca de Asillo” en *Allpanchis* 33, pp. 11-39.  
 1998 *De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas. Siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.  
 2008 “Gestiones transatlánticas. Los indios ante la trama del poder virreinal y las composiciones de tierras (1646)”. *Revista Complutense de Historia de América* 34, pp. 85-106.  
 2009 “Propiedad de la Tierra, agricultura y comercio, 1570-1700: el gran despojo”. En: Carlos Contreras (ed.), *Compendio de historia económica del Perú*. Tomo 2. *Economía del período colonial temprano*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú, Instituto de Estudios Peruanos.  
 2011 “Memoria y memoriales: la formación de una liga indígena en Lima (1722-1732)”. *Diálogo Andino* 37, pp. 5-24.  
 2014 “El arbitrio de tierras de 1622 y el debate sobre las propiedades y los derechos coloniales de los indios”. *Anuario de Estudios Americanos* 71 (1), pp. 79-106.
- GOSE, Peter  
 2008 *Invaders as Ancestors. On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. Toronto: University Press.
- GRAUBART, Karen  
 2009 “The Creolization of the New World: Local Forms of Identity in Urban Colonial Peru, 1560-1640”. *Hispanic American Historical Review* 89 (3), pp. 471-499.
- HARTH-TERRÉ, Emilio  
 1973 *Negros e indios. Un estamento social ignorado del Perú Colonial*. Lima: Librería Editorial Juan Mejía Baca.
- HONORES, Renzo  
 2000 “Un vistazo a la profesión legal: abogados y procuradores en Lima: 1550-1650”. En: Luis González Vale (coord.), *Actas y estudios, XIII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, San Juan: Asamblea Legislativa de Puerto Rico, I, pp. 431-450.

- LOHMANN VILLENNA, Guillermo  
1946 *El conde de Lemos virrey del Perú*, Sevilla: Escuela de Estudios Americanos.  
1999 *Inquisidores, virreyes y disidentes: el Santo Oficio y la sátira política*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.
- LOWRY, Lyn  
1991 *Forging an Indian nation: Urban Indians under Spanish colonial control (Lima, Peru, 1535-1765)*. Tesis doctoral, University of California-Berkeley.
- LUQUE TALAVÁN, Miguel  
2004 “‘Tan príncipes e infantes como los de Castilla’. Análisis histórico-jurídico de la nobleza indiana de origen prehispánico”. *Anales del Museo de América* 12, pp. 9-34.
- MACERA, Pablo  
2006 *El inca colonial*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- MARISCAL HAY, Beatriz (ed.)  
2014 *Mercurio Yndiano. Poema histórico*. México: El Colegio de México.
- MEDINA, José Toribio  
1897 *Biblioteca Hispano Chilena (1523-1817)*. T. I, Santiago: Impreso y grabado en casa del autor.
- MUGABURU, Josephe y Francisco  
1918 *Diario de Lima (1640-1694)*. Lima: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú.
- MURO OREJÓN, Antonio  
1975 “La igualdad entre indios y españoles, la real cédula de 1697”. *Estudios sobre política indigenista española en América*. I: Iniciación, pugna de ocupación, demografía, lingüística, sedentarización, condición jurídica del indio (Serie americanista, 5). Valladolid: Universidad de Valladolid, Seminario de historia de América, pp. 365-386.
- NAVARRO, José María  
2001 *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII. El Planctus indorum christianorum in America peruntina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- NOVOA, Mauricio  
2016 *The Protectors of Indians in the Royal Audience of Lima: History, Careers and Legal Culture*, Leiden: Brill.
- OBEREM, Udo  
1981 “Un documento inédito del siglo XVII sobre Guamanga”. *Histórica* 5 (1), pp. 113-118.

- OLAECHEA LABAYEN, Juan B.  
1974 “El mestizo Núñez Vela y los orígenes de la Cédula de Honores”. En: *Homenaje a Guillermo Guastavino: miscelánea de estudios en el año de su jubilación como director de la Biblioteca Nacional*. Madrid: Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, pp. 95-103
- 1977 “Aspectos del derecho indiano y el mestizaje en el siglo XVII”. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 47, pp. 499-521-
- O'TOOLE, Rachel  
2011 “Don Carlos Chimo del Perú: ¿del común o cacique?”. *Secuencia* 81, pp. 13-41.
- PEASE, Franklin  
1999 *Curacas reciprocidad y riqueza*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PEREYRA, Hugo  
1985 “Mita obrajera, idolatría y rebelión en San Juan de Churín (1663)”. *Boletín del instituto Riva Agüero* 13, pp. 209-244.
- 1985-A “Indios y mestizos en la Lima de los siglos XVI y XVII”. *Cielo abierto* XI (32), pp. 49-57.
- 2010 “¿Buscando un Inca? (episodios del siglo XVII en el Perú)”. [blog.pucp.edu.pe/blog/hpereyra/2010/05/19/buscando-un-inca/].
- PUENTE BRUNKE, José de la  
1992 “El tributo indígena en la preocupación de un doctrinero del siglo XVII: una carta ilustrativa”. *Boletín del Instituto Riva Agüero* 19, pp. 97-110.
- 1998 “Los vasallos se desentrañan por su rey: notas sobre quejas de curacas en el siglo XVII”. *Anuario de estudios americanos* LV (2), pp. 459-473.
- PUENTE LUNA, José Carlos de la  
2007 *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2018 *Andean Cosmopolitans: Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court*. Austin: University of Texas Press.
- ROA Y URSÚA, Luis de  
1945 *El reino de Chile 1535-1810*. Estudio histórico, genealógico y biográfico. Valladolid: CSIC, Instituto Jerónimo Zurita.
- SARAVIA, Javier  
2012 “La evolución de un cargo: la protectoría de indios en el virreinato del Perú”. *Desde el sur*, 4 (1), pp. 27-56.
- SCHÄFER, Ernesto  
1947 *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, t. II. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

- SILVA SANTISTEBAN, Fernando  
1964 *Los obrajes en el virreinato del Perú*. Lima: Publicaciones del Museo Nacional de Historia.
- SOSA, Francisco  
2006 “Monroy, Antonio”. En: *Biografías de mexicanos distinguidos* (4a. edición). México: Porrúa.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la  
1979 *Los pareceres de don Juan de Padilla y Diego de León Pinelo acerca de la enseñanza y buen tratamiento de los indios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- VARGAS UGARTE, Rubén  
1954 *Historia del Perú. Virreinato (siglo XVII)*. Buenos Aires: Imp. López.  
1966 *Historia General del Perú*, III, Lima: Milla Batres.
- VILLELLA, Peter  
2017 *Indigenous Elites and Creole Identity in Colonial Mexico, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WUFFARDEN, Luis Eduardo  
2005 “La descendencia real y el ‘renacimiento inca’ en el virreinato”. En: Natalia Majluf (ed.), *Los incas, reyes del Perú*, Lima: Banco de Crédito, pp. 178-253.

---

## COMENTARIOS

---

**Karen Graubart**  
*Universidad de Notre Dame, EEUU*  
*kgraubar@nd.edu*

---

***“Como esclavos y no vasallos”:* leyendo la historia intelectual indígena a través de la historia de esclavitud<sup>1</sup>**

A través de un detallado y profundo análisis de los cambios traumáticos del siglo XVII en los Andes rurales, el trabajo de Luis Miguel Glave Testino ofrece un armazón para entender las masas de peticiones por parte de nobles indígenas de la época. Según obras anteriores del autor, el siglo XVII se caracterizó por depredaciones reiteradas y renovadas contra las comunidades indígenas y, especialmente, por la transferencia, a través de la coacción y la ley, de la propiedad que estaba en manos indígenas colectivas a un nuevo sector privado español. En el siglo XVII, cuando la encomienda desapareció y los nuevos empresarios españoles exigieron más poder económico, el gobierno virreinal legalizó el robo de propiedad. Al mismo tiempo, la corona matizó el control sobre el trabajo indígena: se hizo ilegal el control privado de los cuerpos indígenas, tanto por el servicio personal como la esclavitud y se reafirmaron las expectativas en torno a los proyectos de minería, agricultura y construcción pública. El final del movimiento que terminó en el pago de tributos con plata llevó a las comunidades a buscar cualquier

mercado disponible. Así, el siglo XVII, se conoce como la era de las grandes haciendas y el trabajo (mal) asalariado que empezó a vincular trabajadores indígenas con nuevas empresas.

Desde esta perspectiva tan amplia, Glave da voz a los nobles indígenas, que representaban comunidades afectadas (algunas de ellas en plena rebelión), ante la corona. Según Glave, se pueden distinguir dos etapas en el siglo XVII. En la primera, los nobles indígenas fueron portavoces de los intereses de los clérigos, burócratas y otros críticos españoles. Este discurso “indigenista” surge de críticas hechas por actores colonialistas que utilizaban las particularidades de las circunstancias andinas para dar un sabor local. En la segunda fase, armados con las herramientas judiciales que ofrecía la institucionalización de la figura del procurador de indios, los nobles tomaron control sobre el discurso y también sobre el proceso de peticionar. A ese respecto, cuando colaboraban con españoles, ya no lo hacían impostando la voz de otro. Los nobles no siempre tuvieron éxito en cambiar las condiciones de sus comunidades a través de sus peticiones, pero, por otro lado, mejoraron su propio estatus y riqueza al convencer a la corona de su nobleza.

El marco del ensayo surge de las premisas coloniales que indican que las acciones indígenas colectivas fueron, primero, respuestas a ataques contra sus derechos y propiedades y, segundo, por lo tanto, que estaban organizadas de acuerdo con las etapas coloniales de apropiación y opresión. Es decir, Glave analiza las políticas coloniales y los intentos del Estado de proteger sus recursos, como forma de

---

<sup>1</sup> Agradezco la asistencia de Paula de la Cruz Fernández en traducir este texto.

garantizar la reproducción satisfactoria de su proyecto. Desde este proceso, la nobleza andina se vuelve consciente no solo de las crisis comunitarias que seguramente ellos igualmente sufrieron, sino también de una forma de pedir ayuda para las comunidades y, conjuntamente, para su estirpe. Así, la “nación india” se forma a partir de una memoria colectiva de lo perdido, por medio de los escritos de ciertos nobles. De esta manera se anulaban las líneas de etnicidad y se favorecía una indianidad “con una historia y una manera de verse dentro del reino cristiano”.

En breve, Glave nos ofrece una prosopografía aguda de las élites de la mitad del siglo XVII las cuales, colectivamente, aprendieron nuevas y ventajosas estrategias que les aseguraron un lugar privilegiado en la sociedad virreinal. Según su análisis, se debe estudiar esta generación no solo dentro de las élites nobles de la vasta región andina, sino también a través de sus conexiones con oficiales eclesiásticos y burocráticos. A su manera, los nobles andinos utilizaban estrategias relacionadas con las de los nobles mexicanos representados en la obra de María Elena Martínez (2008), que configuraban sus genealogías como armas frente a las nociones españolas de limpieza de sangre y descendencia primogénita. Pero en Lima, y también en Madrid, se organizaron colectivamente, ordenando numerosas genealogías cacicales para obligar a la corona a actuar en lugar de acudir a cédulas expedidas anteriormente.

La insistencia en la forma en que la ventriloquía cedió a la voz se entiende bien. Los agentes reales usaron crímenes atroces contra comunidades indígenas para presentar sus visiones de un mundo colonial en las que imaginaban sus propios roles preeminentes. El debate tuvo lugar entre empresarios y oficiales, y no entre

el indígena y el Estado con la idea de cambiar sus fundamentos. El aparato del procurador fue una reforma imperial con consecuencias imprevistas que terminó proporcionando asistencia legal a élites indígenas y, en particular, a aquellos con recursos para realizar el viaje a Lima donde pudieron intercambiar conocimientos y prácticas. De esta forma, las carreras de la nobleza indígena ya no estuvieron atadas a las de los oficiales españoles que debían supervisarlos.

Sería interesante considerar el caso contemporáneo de México, donde la creación de un “Juzgado General de Indios” dentro del virreinato recibió una gran cantidad de peticiones con un tenor diferente. En el caso de México, en vez de pedir privilegios, los indígenas corrientes pedían amparo, como vasallos miserables, aconsejados por sus asesores legales (Owensby 2008, Borah 1983). En el caso peruano es más difícil desenredar las voces de los solicitantes de las de sus ayudantes legales. La ausencia de una corte parecida en Lima (el del Cercado tuvo una jurisdicción más estrecha, véase Borah 1970 y Graubart 2017) elevó el listón para las peticiones reales y el oficio del procurador se hizo más poderoso. En ausencia de un centro jurídico de este tipo en los Andes, los debates locales sobre el robo de recursos y poder se trasladaban a las salas de Madrid y Sevilla.

Más allá de reconocer este cambio, sin embargo, debemos pensar más profundamente sobre el proceso de concientización de los nobles. Su nuevo discurso fue solamente un hilo dentro de un telar más grande que incluía a la plebe urbana y los esclavos afroperuanos. A continuación, presento algunos de estos hilos y su importancia cuando analizamos indios y naciones en el siglo XVII.

Aunque las peticiones demuestran una gran transformación dentro de la sociedad indígena y en el aparato del Estado, y también que había un sentimiento común de las élites indígenas frente a este, las peticiones no indican una criollización en el sentido que conocemos. Los que se autoproclamaban “indios criollos” de Lima eran hombres y mujeres nacidos en esta ciudad que enfatizaron la pérdida de vínculos con familias rurales y con la nobleza indígena –los cobradores del tributo– del *ayllu* maternal. Llamándose “indios criollos” afirmaban que sus comunidades natales fueron urbanas y multiétnicas y que, por tanto, ellos no estaban obligados a tributar a los caciques de sus padres y abuelos. Construyeron una nueva forma de identificación que los liberó de las cargas de “ayllus” rurales alegando que ellos, como le reclamaban al visitador, habían pagado sus tarifas y habían hecho sus mitas dentro de los límites de la ciudad. Es significativo que los padres tributarios confirmaron la frase “indio criollo” para los hijos de padres que esperaban anular las dobles obligaciones de un migrante (Graubart 2009). Estos indios criollos fueron los que armaron las cofradías y cabildos de la ciudad, haciendo honor a una jerarquía que no dependía de la nobleza cacical.

En este sentido, la mayoría de los nobles demandantes entran en la categoría de los “cosmopolitanos” que, como explica en su libro José Carlos de la Puente Luna, eran hombres que viajaban compartiendo experiencias y que encontraron un segundo hogar en la ciudad de Los Reyes, la cual era una encrucijada de oficiales de todos los rangos, eclesiásticos españoles y de nobles indígenas. En los solares del Cercado construyeron genealogías y conversaban sobre estrategias legales. Y su sentido de

justicia, como nos enseñan de la Puente y Glave, surgió tanto de sus preocupaciones sobre las crisis locales como de la competencia con los nobles españoles por conseguir privilegios.

Pero las obligaciones de residentes permanentes no nobles en Lima también produjeron nuevos reclamos políticos, sus propias naciones particulares. Como nos enseña Teresa Vergara, las luchas sobre los espacios y la mano de obra dentro de Lima crearon grupos de indios urbanos que reclamaban autogobierno ante la coerción y la violencia. A finales del siglo XVI, los residentes indígenas urbanos se unieron para afirmar su propia policía y su membresía en una república cristiana. Aunque, sin duda, el arzobispo Toribio de Mogrovejo siguió sus intereses en el conflicto entre los indios camaroneros de San Lázaro y los jesuitas del Cercado, impostando sus preocupaciones para conseguir sus propios propósitos, ellos también argumentaron que sus posiciones no debían ser reducidas al deseo del arzobispo de conseguir feligreses y poder. La cédula real que reconoció la “entera libertad” de los indios para vivir donde quisieran no solo fue un instrumento del arzobispo, sino también una victoria de los indios dentro de su posición como vasallos.

¿Cuál fue el efecto de todo este proceso de organizarse, de demandar justicia, de gobernarse y pedir espacio político dentro de la ciudad? ¿Qué tenían en común los alcaldes indios de la ciudad, los mayordomos de las cofradías, los artesanos maestros y los capellanes de las parroquias más indígenas con los caciques inmigrantes? Es imposible pensar que todos estos no conversaran en la taberna o en la iglesia mayor o por las calles que rodeaban las oficinas del gobierno real donde trabajaban varios notarios preparando



papeles legales. Además, ¿cuál fue el efecto de vivir en una ciudad negra (la población de Lima en el siglo XVII era tan africana como española)? La mayoría de la gente de ascendencia africana eran esclavos, incluso algunos eran propiedad de indios urbanos y caciques, pero también había mucha población negra libre que, junto a los indígenas, trabajaban los mismos oficios y espacios.

Se pueden observar las huellas de estos encuentros en los memoriales mismos que entregaron los indios nobles. Glave apunta, por ejemplo, el caso de los “naturales y vecinos de la ciudad” que buscaron una escuela para indios para demostrar su deseo de recibir una educación de policía cristiana. A continuación, ofrezco otros ejemplos que ilustran cómo las sensibilidades, opiniones y experiencias de la plebe indígena y negra influenciaron el discurso de los nobles y las características e imaginación de la “nación india”.

A lo largo del siglo XVII, la corona no solo buscó proteger a los indios, sino que también quiso definir los límites entre el trabajo libre y el no libre. El período en el que los caciques estaban perfeccionando sus propias narrativas estuvo profundamente marcado por la nueva legislación que limitó el servicio personal (1609) y que terminó con la práctica de esclavización indígena (1672-79). Estas leyes fueron clave para negociar las formas en las que los indígenas, como vasallos y naturales, se diferenciaron de los descendientes de hombres y mujeres vendidos como esclavos de África, que no eran ni vasallos ni naturales, y no importaba dónde hubieran nacido. El hecho de que estas leyes fueran relacionales, es decir, la definición de una dependía de cómo se explicaba la otra, no escapó del ojo de los críticos. Por ejemplo, dos frailes capuchinos en La Habana, en los

años ochenta del siglo XVII, criticaron el trato de esclavos africanos y lo calificaron de guerra injusta y, de esta forma, afirmaron que negros como indios tenían derecho a la libertad (López García 1982).

Los textos de Bernardo de Iturrizarra y de Pedro Vázquez de Velasco, citados en el ensayo como casos de ventriloquía, reflejan claramente estas reformas indigenistas de la corona. La esclavitud sale como metáfora poderosa para todo tipo de personas libres, tanto indios como criollos. Pero, igualmente, las referencias constantes a la esclavitud sugieren una conversación extensa dentro la ciudad entre personas indígenas y negras sobre determinados paralelos incómodos de sus condiciones. El Cercado, como las casonas de los hombres principales de la ciudad, eran centros de gestación de comparaciones estratégicas.

Se ve claramente en el caso de don Felipe de la Paz Carguamango, capitán de la infantería de indios de la ciudad. En su memorial pidió privilegios pertinentes, como el de “hombre noble en su género, descendiente de caciques principales”. Pero también exigió compensación “a exemplo que a los capitanes morenos y mulatos se les da el mismo sueldo y a los naturales los capitanes maeçe de campo ni sarjento mayor no se le da ninguno y acuden y igualmente a todas las cossas que se ofrescan...” (AGI, Lima 169, flv). Así, la experiencia de vivir en Lima, junto con población libre y afroperuana, cambió las expectativas de la nobleza andina.

El segundo caso surge de los memoriales de 1662, cuando un grupo de caciques firmó querellas sobre la violencia que sus súbditos estaban sufriendo en la sierra central. Una queja identificó los obrajes como la causa específica y principal de los problemas de la población. Denunciaban que las ropas fueron “obradas con la opresión, sudor,

y sangre de los miserables indios”. Las quejas apuntaban que los religiosos que operaban el obraje no pagaban los jornales y les obligaban a trabajar los días de fiesta. Los indios, según el memorial, preferían ser esclavos, porque así los amos los tratarían como bienes valiosos en lugar de como objetos descartables.

Los obrajes eran lugares de intercambio étnico y, por eso, sitios donde se conversaba sobre libertad y sobre no ser libre. Hugo Pereyra, en su artículo sobre el motín obrajero de Cajatambo (1663), identifica la posibilidad de que empleados o esclavos negros jugaban un rol esencial. Es cierto que los rumores de que los indios pronto serían esclavizados contribuyeron al levantamiento. Un grupo de esclavos morenos se encontraron presos en la cárcel de Lima después de participar en una rebelión en su obraje en 1681 (AGI, Lima 18). En su propia querrela reclamaron justicia como naturales y, al igual que los indios, pedían no estar sujetos a la esclavitud o el servicio personal. En este sentido, para la plebe de Lima, una “nación índica” era el colectivo de gente que no podía ser esclavizado, que debía recibir pago por su trabajo, que tenía el derecho a vivir en un lugar escogido por ellos y que podía ejercer el derecho de autogobierno.

A lo largo de su distinguida carrera, Luis Miguel Glave ha hecho grandes revelaciones sobre las depredaciones del siglo XVII. Su trabajo nos recuerda que estos ataques fueron acompañados por reformas protectoras destinadas a apoyar la capacidad de comunidades indígenas para sobrevivir. Al mismo tiempo, proporcionaron un medio para que las élites indígenas se unieran y crearan una narrativa de sí mismos como promotores de una nación índica, “por si y en nombre de los demás naturales de las provincias

del Perú”. En su interpretación crítica de los memoriales de los caciques andinos desde los años sesenta en adelante, presenta una red intelectual que formaba un conocimiento colectivo de un grupo privilegiado frente a otro, con referencia a una nación subalterna. Partiendo de este ensayo hacia un análisis más amplio, nuestro objetivo debe seguir siendo el introducir las huellas de las poblaciones indígenas y negras.

## BIBLIOGRAFÍA

BORAH, Woodrow

1970 “Juzgado General de Indios del Perú o Juzgado Particular de Indios de El Cercado de Lima”. *Revista chilena de historia del derecho* 6, pp. 129-49.

1983 *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real*. Berkeley, CA: University of California Press.

DE LA PUENTE LUNA, José Carlos

2018 *Andean Cosmopolitans. Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court*. Austin, TX: University of Texas Press.

GRAUBART, Karen B.

2009 “The Creolization of the New World: Local Forms of Identification in Urban Colonial Peru, 1560-1640”. *Hispanic American Historical Review* 89 (3), pp. 471-499.

2015 “Learning from the Qadi: The Jurisdiction of Local Rule in the Early Colonial Andes”. *Hispanic American Historical Review* 95 (2), pp. 195-228.

2017 “Containing Law Within the Walls: The Protection of Customary Law in Santiago del Cercado, Peru”. En: Bain Attwood, Lauren Benton y Adam Clulow (ed.), *Protection and Empire: A Global History*. Cambridge: Cambridge University Press.

LÓPEZ GARCÍA, José Tomás  
1982 *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*. Caracas: Universidad Católica San Andrés Bello.

MARTÍNEZ, María Elena  
2008 *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford, CA: Stanford University Press.

OWENSBY, Brian  
2008 *Empire of Law and Indian Justice in Colonial Mexico*. Stanford, CA: Stanford University Press.

VERGARA, Teresa  
2018 “The Copacabana Indigenous Elite: Formation, Identity, and Negotiations (Lima 1590-1767)”. Ph.D. diss., University of Connecticut.

---

***Dra. Rachel Sarah O’Toole***  
***History Department,***  
***University of California, Irvine***  
***rotoole@uci.edu***

---

### ***Contender con la “nación indiana”***

¿Cuáles fueron la política y las metas políticas de los hombres migrantes de la élite indígena en la urbe andina durante siglo XVII? En su artículo “La gestación de un programa político para la nación indiana (1645-1697),” Luis Miguel Glave ilumina la manera en que los ambiciosos líderes indígenas reconstruyeron sus identidades culturales para que estas correspondieran a sus intereses políticos en la capital virreinal de Lima –y también en otros centros urbanos como Cajamarca, Cuzco y Trujillo, y en las cortes cosmopolitas de España.<sup>2</sup> Glave no propone que estas reconstrucciones fueran un esfuerzo individual o regional por corregir las injusticias coloniales; más bien subraya la manera en que una educación común, las conexiones dentro de gremios artesanales y los vínculos formados en cofradías parroquiales crearon colectividades indígenas urbanas en el siglo XVII. En estos lugares de la época

---

1 Traducido por Dr. Will Carr.

2 Puente Luna (2018: 8-9).

colonial o la temprana edad moderna, andinos de etnicidades distintas emplearon protecciones que compartían como vasallos dentro de los tribunales coloniales para revisar relatos históricos y articular sus futuras aspiraciones como una nación indiana. De manera creativa, Glave emplea una serie de “cédulas de los honores” (que se encuentran mayormente en el Archivo General de Indias) para reinscribir la agencia legal andina como un discurso político de nacionalismo panincaico y rebelión anticolonial. Como resultado, Glave elabora un “programa político” de la nación indiana que incluía las reclamaciones de los hombres indígenas de élite por el reconocimiento de su ascendencia noble y, por consiguiente, la posibilidad de entrar en la universidad. El plan unificó a los andinos de élite y de las clases inferiores, que pedían que se moderara el cobro de tributos y que se abolieran tanto el sistema de la mita como el robo de salarios en las minas y obrajes. El análisis de Glave se expresa en su montaje. Nombrando estas acciones colectivas, Glave redenomina el albedrío legal como labor política y nos hace enfrentar la posibilidad de un cuerpo político indio, unificado y notablemente extendido por todo el intrincado aparato jurídico de las cortes coloniales transatlánticas.

Glave expresa una visión inspiradora de un colectivo indio politizado.

Desmiente una interpretación hegemónica del albedrío legal indígena, para subrayar la visión colectiva de una vanguardia indígena. Según el autor, las redes de caciques establecidas en Lima hablaron por “toda la honra de su nación”. Glave esboza la colaboración entre líderes indígenas para invertir en viajes transatlánticos, representar otras regiones y crear una memoria indígena compartida. Como resultado, Glave logra demostrar cómo los líderes andinos emplearon instituciones coloniales, como las protectorías que tenían como propósito controlar sus comunidades correspondientes, para abogar por mejores condiciones para todos. Sin embargo, lo más importante es que Glave demuestra que, al mudarse de las reducciones a la ciudad, los indígenas se alejaron del esquema colonial arraigado en los sitios rurales indicados. En ese contexto aparecieron nuevos líderes. Asimismo, colectivos indígenas dirigidos por líderes autoproclamados, capitanes milicianos y caciques populares, lucharon por causas urbanas y, de mayor importancia, panindianas. El autor del artículo encuentra un factor crítico para la unión indígena en el siglo XVII. El hecho de que los migrantes se identifiquen como herederos incaicos permitió que los líderes indígenas dirigieran peticiones al rey en Madrid en nombre de “todos los naturales del Perú”. Sin duda, las comunidades indí-

genas se habían separado por conflictos regionales en torno a las conquistas militares españolas del siglo XVI, tanto como por las continuas disputas étnicas sobre terrenos y derechos de agua que siguieron sin resolverse en el siglo XVII. Una colectividad indígena fue, por lo tanto, un logro significativo.

¿Cuán radical fue el programa de la Nación Indiana a quiénes benefició? El trabajo de Glave se centra en los de la élite indígena que pudieron reivindicar honores nobles en las cortes coloniales. Sin embargo, menciona a los milicianos africanos y de ascendencia africana que se unieron a los indígenas que habían emigrado a ciudades del siglo XVII como Lima. Lejos de constituir una presencia minoritaria e insignificante, la gente africana y de ascendencia africana formaban el cuarenta por ciento de los habitantes de ciudades costeras y representaban una fuerza significativa en los centros urbanos del altiplano durante el siglo XVII.<sup>3</sup> En Lima, Trujillo, y otros lugares andinos, los líderes indígenas sirvieron al lado de milicianos de ascendencia africana, hicieron procesiones en fiestas públicas con cofradías de gente de ascendencia africana, y vivieron en centros urbanos entre vecinos libres de ascendencia africana.<sup>4</sup> A pesar de esto, según Glave, la nación

indiana no incluyó a los africanos ni a sus descendientes. Además, Glave relata la manera en que los líderes indígenas y sus representantes legales se refirieron a prohibiciones y debates en curso respecto a la esclavización de indios que había comenzado en el siglo XV. Los líderes indígenas exigieron la liberación de la “esclavitud” impuesta por los dueños de minas y los hacendados. Se trataba de una esclavitud permitida por oficiales coloniales que destacaba por la usurpación de tierras, labor y personas. Pero ¿qué significaba esa retórica sobre la esclavitud en el contexto de la adquisición material de cuerpos negros? Los mismos líderes indígenas que pidieron que la corona pusiera fin a su “esclavización”, empleaban o eran dueños de africanos y sus descendientes que habían sido comprados, vendidos y comercializados como objetos de propiedad. Líderes indígenas que exigieron protección de la esclavitud simultáneamente sacaron provecho de una economía colonial en la que la cosificación de gente negra como propiedad jugó un papel fundamental. La nación indiana, por tanto, distinguió entre la inhabilidad de la corona por proteger de la esclavitud ilícita a la gente indígena como vasallos y el mercadeo justificado de cuerpos negros que fluyó por el Caribe, cruzó el istmo panameño y bajó por las rutas comerciales

3 O’Toole (2012: 9), Tardieu (1998: 9).

4 O’Toole (2012: 104, 112), Graubart (2017: 15).

andinas durante el siglo XVII.<sup>5</sup>

La problemática revolucionaria de la nación indiana, sostengo yo, estriba en la construcción colonial de un cuerpo político inca. Glave explica que, para la gente indígena, la idea de una colectividad incaica popular representaba una posibilidad de unificación. Sin duda, la identidad inca aumentó en el siglo XVIII bajo los estandartes multiétnicos de Tupac Amaru y, además, en la proliferación de cuadros que representaban la genealogía de los soberanos incas que atrajeron el apoyo popular.<sup>6</sup> Sin embargo, en el siglo XVII, la élite indígena optó por emplear símbolos incaicos, a fin de defender privilegios nobles como la exención del pago de impuestos o tributos.<sup>7</sup> Como indica Carolyn Dean, la nobleza inca de Cuzco usó la *maskapaycha* para demostrar públicamente su estatus, encargaron pinturas que representaban a individuos como personas de real linaje inca y elevaron peticiones a la corona por escudos reales para reivindicarse como descendientes de emperadores inca prehispánicos.<sup>8</sup> Estos medios “transculturados” de símbolos nobles tradujeron de manera adecuada a “la autoridad andina en términos europeos” [“Andean authority into European terms”]. Como explica Tom Cummins, la élite de Cuzco hizo la *per-*

*fomance* de someterse a la conquista española representando visualmente a los monarcas españoles como sucesores a los soberanos inca.<sup>9</sup> La identidad inca, por tanto, sirvió como medio de control colonial en el siglo XVII. Los líderes incas reivindicaron sus puestos nobles en servicio a los monarcas españoles. Como mediadores entre la corona y los plebeyos indígenas, los incas cuzqueños del siglo XVII aseguraban un orden colonial y mantuvieron su línea de sangre como evidencia de su autoridad política.

Glave distingue claramente entre la construcción del inca en Lima —una ciudad colonial— y el argumento persuasivo que hace Carolyn Dean por una hegemonía inca en Cuzco, la antigua capital inca. Es más, en la capital metropolitana y virreinal, los indígenas reconstruyeron su identidad y sus alianzas colectivas.<sup>10</sup> Por otro lado, los indígenas de Cuzco siguieron luchando con el legado y la política de un linaje inca por lo menos hasta el siglo XIX.<sup>11</sup> Pero el contraste entre los incas conservadores de Cuzco y los revolucionarios de Lima no se explica simplemente como variantes opuestas de una geopolítica andina. En el siglo XVII, los indígenas hicieron legible un linaje inca dentro de instituciones coloniales españo-

5 Bryant (2018: 54-59), O’Toole (2012: 41-42).

6 Lowry (1991: 51), Walker, Ch. (2014; 49-50).

7 Dean (1999: 103).

8 Dean (1999: 113, 150).

9 Cummins (1991: 223).

10 Vergara (2015).

11 Dean (1999: Chapter 9).

las desde su posición como indios. Es decir, que únicamente los que reivindicaron su lugar dentro de la República de los Indios tenían derecho a reclamar su unión como inca. El linaje inca facilitó a la élite indígena el hacerse legible para las instituciones coloniales, demarcando, sin embargo, una línea clara entre la indigeneidad y la negritud.

La nación indiana fue exclusiva debido precisamente a la promoción indígena de una identidad panincaica. Es decir, la problemática restrictiva de la identidad inca y el defecto en su potencial radical en el siglo XVII no se debía necesariamente en sus creadores ni tampoco a la distinción entre la manera en que los migrantes andinos y urbanos imaginaban su identidad común versus las líneas que la élite inca de Cuzco deseaba mantener. El problema de la nación indiana estribaba en la lógica de sus reivindicaciones genealógicas. Como comunica claramente Glave, “nación” no significaba el Estado moderno. En la temprana edad moderna, el término “nación” se empleaba en las cortes, en diálogos cotidianos y en el mercado de la trata transatlántica. Fácilmente restrictivo, el término “nación” era un medio de categorización que definía quiénes pagaban tributo, quiénes se podían vender como objetos y quiénes podían gobernar. Es decir, que la “nación” de un individuo determinaba sus oportunidades y sus limitacio-

nes en un temprano mundo moderno y colonial como esclavo negro o vasallo indio. Hasta los colonizadores se veían sometidos a los límites de “nación”, puesto que los criollos reivindicaban su derecho a gobernar sin importar que nacieron bajo las estrellas del hemisferio sur y a pesar de que se criaron con la cocina americana y no la europea.<sup>12</sup> A fin de cuentas, “nación” connotaba un origen común o “lugar de nacimiento y linaje tanto como lengua y cultura” compartidos [shared “birthplace and lineage as well as language and culture”].<sup>13</sup> Como resultado, nombrar la “nación” de una persona equivalía a mantener la frontera entre los cristianos viejos y los impostores dentro del catolicismo. Delinear la “nación” era invocar las divisiones que construyeron la limpieza de sangre o los cimientos del sistema por el que algunos reclamaban puestos en las instituciones gubernamentales de la colonia, los privilegios de los nobles y la base jurídica para la libertad que se basaba en los derechos naturales.<sup>14</sup> Glave sostiene que los líderes indígenas de la urbe dieron nueva forma a la memoria del pasado inca para abogar por un “orden social alternativo,” incorporando las reclamaciones de una emergente colectividad migrante.<sup>15</sup>

12 Martínez (2008: 192).

13 Martínez (2008: 153), Estenssoro Fuchs (2003: 376, nota 6).

14 Martínez (2008: 153-155).

15 Martínez (2014: 193).

Aun así, ¿quiénes cabían dentro de esta conceptualización de una nación indiana? ¿Cómo podía abarcar la nación indiana a los que no podían demostrar un pasado prehispánico inca?

Glave traza la creación andina de una nación indiana desde una revisión de las protecciones coloniales de los indios. Es más, al reelaborar el significado de la categoría colonial “indio”, los andinos urbanos entraron en lo que Ann Stoler denominaría prácticas epistémicas que reformaron ontologías coloniales.<sup>16</sup> Mediante la reelaboración el significado de “indio” y también al crear documentos, entablar demandas y reunir archivos, los líderes indígenas reconstruyeron su posición colonial. Los indígenas urbanos pudieron red denominarse a sí mismos. Ya no eran de casta indio, sino de la nación indiana. Al revelar estas reclamaciones políticas, Glave promueve la posibilidad transformativa de la subjetividad y, más importante aún, la oportunidad radical ofrecida por la autocategorización colectiva.

Sin embargo, ¿es posible red denominarnos a nosotros mismos y borrar así nuestro privilegio estructural? La corona española ofrecía protección a los indígenas de las Américas por su vasallaje leal. Como “indios”, los andinos defendían la tierra y el liderazgo que mantenían en sus reducciones, tanto

como las jurisdicciones urbanas que les habían sido asignadas y que ellos habían reivindicado. En estos espacios coloniales, los indígenas reconstruyeron su indigeneidad, pero a la vez reificaron reclamaciones indias. Los arrieros indígenas en los valles costeros de la región de Trujillo criminalizaron a los africanos y a sus descendientes para defender su propia posición como indios.<sup>17</sup> En una defensa más explícita del privilegio indio, los arrieros indígenas tomaron su lugar como indios para controlar puestos políticos rurales en la costa norte del Perú.<sup>18</sup> Asimismo, los líderes del cabildo del Cercado de Lima se hicieron valer como oficiales elegidos plebeyos, pero que representaban única y exclusivamente a los indios.<sup>19</sup> Para proteger sus puestos, los líderes indígenas, entonces, llegaron a ser algunos de los muchos defensores del orden urbano que apoyaban la “ciudad letrada” contra las castas sin categorización o la población africana e indígena que no tenía amo.<sup>20</sup> A medida que los migrantes andinos transformaron estos espacios coloniales, siguiendo así la aseveración de Stoler de que estas ontologías coloniales no podían permanecer fijas, los indígenas lucharon por preservar los privilegios de su propio lugar colonial. Glave reconstruye

17 O’Toole (2017: 105-106).

18 O’Toole (2017: 108).

19 Graubart (2017: 36).

20 Rama, *Lettered City* ([1984] 1996: 13), Graubart (2017: 33).

16 Stoler (2010: 4).



el cuerpo político de la nación india desde una relectura perspicaz de actos judiciales indígenas que, sin embargo, reinscribieron el orden racial de la colonia.

Sin duda, como explica Glave de manera magistral, los migrantes indígenas urbanos reescribieron las leyes de protección colonial como una política de reivindicación nacional. Es decir, que los indígenas que reelaboraron las protecciones coloniales de indios para establecer su propio cuerpo político, la nación india, también delinearon a los indios como beneficiarios de la visión revolucionaria. Glave describe una visión para la libertad andina formada de una experiencia colectiva de explotación colonial que, reelaborada de manera creativa, se hace la base de la resistencia colonial. Pero los indígenas construyeron una definición de la libertad de la nación india distinguiendo a los africanos y sus descendientes, quienes fueron categorizados como personas que podían ser compradas y vendidas como objetos de propiedad. Según Glave, la nación india imaginó su liberación declarando que sus miembros no querían ser tratados “como esclavos” y exigió sus jornales. De acuerdo con esta definición provisional, la nación india sugirió que la gente esclavizada era la que no cobraba jornal. Esta gente, tanto dentro del marco colonial de la protección de

indios como del de la reivindicación revolucionaria de la nación india, no merecía ser pagada, representada por líderes, ni reconocida en las cortes metropolitanas. La nación india, por tanto, existía separada de los que estaban esclavizados y ligados a la esclavitud.

Manifestando de manera magnífica lo que se puede revelar con años de meticulosa e inspirada investigación en los archivos metropolitanos, Glave (como muchos historiadores, y yo entre ellos), sin embargo, interpreta las reivindicaciones de la nación india a través del registro judicial. De un modo similar, Bianca Premo demuestra cómo los zapotecas de Oaxaca y los líderes indígenas de la costa norte del Perú construyeron una versión de acaecimientos pasados como la base del derecho consuetudinario nativo que encajaba dentro de las expectativas jurídicas de los españoles.<sup>21</sup> Además, Karen Graubart ha explicado cómo los indígenas de Mesoamérica y los Andes ejecutaron justicia cotidiana interpolando o empleando su propio sistema de derecho consuetudinario.<sup>22</sup> Desde este espacio jurídico del “indio”, José Carlos de la Puente Luna ha articulado cómo los viajeros cosmopolitas indígenas transformaron sus identidades con el acto de pedir méritos, honores y ayuda en la corte española. A principios

21 Premo (2017: 179, 189).

22 Graubart (2017: 221).

del siglo XVI, al demostrarse más cristianos, ordenados y disciplinados que sus conquistadores españoles, los incas nobles y conversos podían cuestionar, como ha sugerido Gonzalo Lamana, la justificación de la soberanía de la corona en las Américas.<sup>23</sup> Por otro lado, ya para el siglo XVII, los líderes indígenas producían actos jurídicos con mayor frecuencia y sus actividades judiciales eran un modo de reproducir el orden colonial.<sup>24</sup> La nación indiana, pues, se vio limitada durante el período colonial por la ley, pero quizás aún más por las instituciones coloniales que dejan su huella de manera tan clara en los archivos. Los reglamentos de los gremios, las milicias, las parroquias y las cofradías enfatizan la nomenclatura exclusivista de las divisiones coloniales. Es más, los que se adhirieron a las normas de las ontologías coloniales fueron premiados con ascender por los escalones dentro de estas organizaciones prominentes.

En la práctica, sin embargo, la ciudad de Lima (tal como otras regiones de las Américas) hervía con el intercambio cosmopolita de regionalismo andino, memoria inca, tradiciones ibéricas y costumbres del occidente y medio occidente de África. La nación indiana trataba con cofradías como Nuestra Señora de los Reyes, fundada en la iglesia de San Francisco en Lima.

Aquella estaba constituida de gente que se denominaba como *bran*, *terranovo*, *jolofo*, *mandinga*, y se identificaba con otras castas de Senegambia en la costa occidental de África.<sup>25</sup> Reconocidas por muchos indígenas, estas distinciones de casta o nación de la diáspora africana se desbordaban en los espacios públicos como cuando las cofradías congoleñas hacían procesión con su rey y reina, quienes bailaban y representaban batallas, adornados de alhajas de plata y llevando cada uno en la mano un cetro, con otras insignias de su cargo.<sup>26</sup> Con escasa obligación de defender a su nación, la gente de la diáspora africana transformó el lugar de su casta en las Américas.<sup>27</sup> En los Andes, los africanos establecieron alianzas con otros que hablaban su lengua, pero también crearon filiaciones con hombres y mujeres, sin tomar en cuenta su origen, con quienes habían sobrevivido el trayecto desde África. ¿Qué cuerpo político, pues, pudieron haber formado los africanos, andinos e ibéricos de la ciudad cosmopolita de la temprana edad moderna, puesto que la nación, tal como la república colonial, carecía de centro? Como ha demostrado Karen Graubart, los indígenas de Lima y Trujillo transformaron sus identidades apropiándose del vocablo colonial “criollo” para in-

23 Lamana (2008: 180-181).

24 Puente Luna (2018: 13).

25 Graubart (2012: 14).

26 Walker (2014: 313), Arrelucea Barrantes (2009: 151).

27 O'Toole (2007: 28-29).

dicar sus posiciones urbanas.<sup>28</sup> En estos espacios creadores, como ha revelado Glave, ¿podía un imaginario cosmopolita contender con la Nación Indiana y escaparse así de la fuerza centrípeta de las ontologías coloniales?

## Bibliografía

ARRELUCEA BARRANTES, Maribel

2009 “Pendiendo de un hilo: religiosidad, hechicería y curanderismo en las esclavas de Lima a fines de la Colonia”. *Revista Desde el Sur* 1.

BRYANT, Sherwin

2018 *Rivers of Gold, Lives of Bondage: Governing through Slavery in Colonial Quito*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

CUMMINS, Thomas B. F

1991 “We are the Other: Peruvian Portraits of Colonial Kurakakuna”. In: Kenneth J. Andrien and Rolena Adorno (eds.), *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp. 203-231.

DEAN, Caroly

1999 *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*. Durham: Duke University Press.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos

2003 *Del Paganismo a la Santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Translated by Gabriela Ramos. Lima: Institut français d'études andines, Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú.

GRAUBART, Karen

2017 “Containing Law Within the Walls: The Protection of Customary Law in Santiago del Cercado, Peru”. In: Bain Attwood, Lauren Benton, and Adam Clulow (eds.), *Protection and Empire: A Global History*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 29-46.

2015 “Learning from the Qadi: The Jurisdiction of Local Rule in the Early Colonial Andes”. *Hispanic American Historical Review* 95 (2), pp. 195-228.

2012 “‘So color de una cofradía’: Catholic Confraternities and the Development of Afro-Peruvian Ethnicities in Early Colonial Peru”. *Slavery and Abolition* 33 (1), pp. 43-64.

2009 “The Creolization of the New World: Local Forms of Identity in Urban Colonial Peru, 1560-1640”. *Hispanic American Historical Review* 89 (3), pp. 471-499.

2007 *With Our Labor and Sweat: Indig-*

<sup>28</sup> Graubart (2009: 492).

- enous Women and the Formation of Colonial Society in Peru, 1550-1700*. Stanford: Stanford University Press.
- LAMANA, Gonzalo  
 2008 *Domination without Dominance. Inca-Spanish Encounters in Early Colonial Peru*. Durham: Duke University Press.
- LOWRY, Lyn  
 1991 *Forging an Indian Nation: Urban Indians under Spanish Colonial Control, Lima, Peru 1535-1765*. Ph. D. Dissertation. University of California, Berkeley.
- MARTÍNEZ, María Elena  
 2014 “Indigenous Genealogies: Lineage, History, and the Colonial Pact in Central Mexico and Peru”. In: Gabriela Ramos and Yanna Yannakakis (eds.), *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*. Durham: Duke University Press, 173-201.
- 2008 *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- O'TOOLE, Rachel Sarah  
 2017 “Mobilizing Muleteer Indigeneity in the Markets of Colonial Peru”. In: Mónica Díaz (ed.), *To Be Indian in Colonial Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 95-121.
- 2012 *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- 2007 “From the Rivers of Guinea to the Valleys of Peru: Becoming a Bran Diaspora within Spanish Slavery”. *Social Text* 92, 25 (3), pp. 19-36.
- PREMO, Bianca  
 2017 *The Enlightenment on Trial: Ordinary Litigants and Colonialism in the Spanish Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- PUENTE LUNDA, José Carlos de la  
 2018 *Andean Cosmopolitans: Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court*. Austin: University of Texas Press.
- RAMA, Ángel  
 1996 [1984] *The Lettered City*. Translated by John Charles Chasteen. Durham: Duke University Press.
- STOLER, Ann Laura  
 2010 *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press.
- TARDIEU, Jean-Pierre  
 1998 *El Negro en el Cusco: Los caminos de la alienación en la segunda mitad del siglo XVII*. Lima: PUCP/Banco Central de Reserva del Perú.
- VERGARA, Teresa

- 2015 “Piedad e interés económico: la cofradía de Crispín y Crispiniano de los zapateros indígenas de Lima (1632 - 1637)”. En: *Iglesia y sociedad en la Nueva España y el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, pp. 151-171.

WALKER, Charles

- 2014 *The Tupac Amaru Rebellion*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

WALKER, Tamara J.

- 2015 “The Queen of *los Congos*: Slavery, Gender, and Confraternity in Colonial Lima, Peru”. *Journal of Family History* 40 (3).

---

**Masaki Sato**  
**Universidad de Nihon, Japón**  
**redbossa@hotmail.com**

---

Cuando Luis Miguel Glave analizó las curiosas trayectorias de dos caciques lambayecanos, don Carlos Chimo y don Andrés Ortega Lluncón, en su artículo de 2008, mencionó la “naciente nación indiana” (98). Aunque fuera muy impresionante el hecho de que don Rodrigo Rupaychagua, un cacique de Huamantanga, ubicada a más de 500 kilómetros de Lambayeque, encargara su carta a Chimo, aquella indicación del autor la tomé con cierta precaución en mi primera lectura; seguramente Glave ya tenía algunas razones para suponer esta colectividad de indios con su vasta experiencia de estudio, pero yo sentí la necesidad de acumular más pruebas.<sup>1</sup>

El artículo de Glave que motiva el presente comentario trata de esa colectividad directamente y, me parece, presenta las pruebas que hacían falta. Los documentos que consulta el autor nos cuentan cómo muchos caciques, especialmente durante las décadas de 1650 y 60, se reunieron en Lima y desarrollaron sus reivindicaciones. Ellos, que eran representados por varios “caciques gestores”, parece que estaban creando una nueva identidad no solo en el nivel concreto, sino también en el nivel abstracto o simbólico. En el primer caso, al institucionalizarse y jerarquizarse a sí

---

<sup>1</sup> Hay que advertir que la dicha indicación en sí no era el argumento principal en aquel momento, como sí lo era visualizar la trama política virreinal en torno a los viajes de los caciques lambayecanos.

mismos a través del pedido de honores, oficios militares y por medio de la educación; en el segundo, por los usos de su discurso colectivo en el que pretendían representar a “todos los indios del Perú”.<sup>2</sup> En este sentido, Glave sí pone en evidencia la gestación de la identidad indígena general. Por mi parte, quisiera presentar mis comentarios en torno a la parte que corresponde a las décadas entre 1640 y 1660, época de la que yo podría hablar sobre la base de las fuentes.

Dos grandes contribuciones que veo en este artículo radican en visualizar las redes de los líderes étnicos hasta cierto grado y en aclarar el famoso, pero todavía enigmático alzamiento frustrado hacia 1666 y el contexto que lo rodea.

Del primer punto, entre las cuantiosas informaciones nuevas que muestra el autor, me resultaron especialmente impresionantes las de Lucas Tancun y Pedro Chafo Zabana. Tancun apareció en la carta encargada a Chimo por Rupaychagua (AGI, Lima 15, 1647 Jun 13). Según Rupaychagua, él supo del viaje de Chimo por Tancun. De este documento, y de aquel artículo de 2008, no sabemos nada más que Tancun era “colegial del Cercado”, aunque el apellido Tancun suena algo norteño. En este artículo, el autor se refiere a un documento de poder encargado al famoso cacique de Jauja, Gerónimo Lorenzo Limaylla, fechado el 30 de noviembre de 1666 en Lima (23). El documento es importante porque muestra la conexión entre los caciques de la costa norte y los de Jauja y Tarma. Pero igualmente es importante porque aquí aparece el nombre de Tancun otra vez, ya como el “cacique principal y gobernador del pueblo de Olmos”. Así, ahora podremos suponer que

Rupaychagua y Tancun tuvieron contacto a través de su colegio, el del Príncipe en el Cercado, y que Chimo y Tancun lo tuvieran en la costa norte y en Lima.

Pedro Chafo Zabana, el cacique principal de Lambayeque, hizo al menos cinco peticiones al Rey entre 1668 y 1670 para lograr sus objetivos personales (AGI, Lima 26). Aunque Chafo Zabana se refirió en sus peticiones a Chimo, Ortega y Nicolás Flores como precedentes exitosos, sus documentos no nos dan cuenta de la relación que Chafo tuvo con otros caciques contemporáneos. De ella cuenta el hallazgo del autor (AGI, Lima 259, n° 10), en el que Chafo Zabana presentó su testimonio para el otro cacique viajero, Francisco de Heriza Paz Carhuamango. Así, me parece que habría muchas posibilidades de que los caciques de cada provincia se comunicaran y se reunieran en Lima y en la metrópoli de la Monarquía.

Sobre el motín indígena de 1666, me parece muy importante que Glave preste atención a la presencia de Diego Lobo y analice otras fuentes para captar el escenario en torno al motín. Ese denunciante Lobo, cacique de Olmos, fue un miembro de indios memorialistas. Así, ya es obvio que las nuevas élites indígenas en Lima no eran desconocedoras del movimiento rebelde alrededor de ellos. Su análisis del expediente sobre el levantamiento de indios en Atunjauja (AGI, Lima 259, n° 11/2), con una serie de documentos redactados en Lima (AGI, Lima 17), nos da cuenta del alcance geográfico que podría tener el motín indígena. En un sentido, este artículo pone un término a la atención a esta sublevación misteriosa que Glave ha mantenido a partir de su clásico estudio sobre la crisis general del siglo XVII ([1986] 1989).

Reconociendo su enorme contribución, ahora quisiera presentar mis preguntas y

2 A esta hipertrofia en el sujeto, Puente Luna (2018: 159, 191, 199) le presta atención también.

dudas. Se trata del panorama del alzamiento alrededor de 1666 y la interpretación de ello. Primero, me pregunto si es pertinente entender algunas de las agitaciones indígenas que salieron a la luz en ese tiempo como un resultado de “lo infructuoso de las campañas legales y de la normativa a favor de los derechos de los naturales” (26). En otras palabras, todavía me quedan dudas de hasta qué punto podríamos ver una relación causa-efecto entre una serie de campañas legales y los motines. Estoy de acuerdo con la indicación en sí del autor acerca de que la desesperación causa la violencia. Así, la propia Audiencia lo reconoció el 16 de febrero de 1667, lo cual el autor no pasa por alto: “que ni les desesperen las molestias, ni alienten los favores y las armas” (29 y AGI, Lima 17). Igualmente, es casi seguro que las autoridades españolas vieron una continuidad entre las revueltas en Churín, Tucumán y Lima (además de Jauja, Huancavelica y quizás Puno) y una misma amenaza entre ellas. Pero el hecho de que los españoles así lo entendieran es una cosa, y otra es cómo se vinculó cada una de esas revueltas entre sí. Necesitaríamos, por ejemplo, examinar la conexión concreta entre los indios en Churín y el grupo de los caciques que encabezaron la campaña legal en Lima.

Con su análisis de la causa seguida por Pedro de Garay en Atunjuaja (AGI, Lima 259, N° 11/2), que fue muy probablemente un efecto secundario de lo que pasó a fines de 1666 en Lima, y del interesante y misterioso documento encontrado por Hugo Pereyra en Huancavelica, Glave extiende mucho el alcance que podría tener aquel frustrado tumulto en Lima (30-33). Estas dos interesantes fuentes, sin embargo, nos invitan a nuevas preguntas. Quisiera resaltar a dos caciques que aparecen en ambas fuentes: Lucas Pariacho

(Poma) y su tío Francisco Cáceres. En la pesquisa hecha por Garay son de “Taraco en Asángaro y Asillo”: así nace una posibilidad de vinculación con el cacique de Asillo, don Bartolomé Tupa Hallicalla, de quien el autor encontró un testimonio de 1673 que afirma su participación en la confabulación de Lima (Glave 1989: 297-298). Por otra parte, en el documento de Huancavelica, Pariacho y Cáceres aparecen como los caciques de Pusillan.<sup>3</sup> Salvo su lugar de origen, en ambos documentos ellos coinciden en los siguientes puntos: Lucas Pariacho estudiaba en Lima e hizo el pedido de la genealogía a su tío y a su padre, y en el tono pesimista de la respuesta de Cáceres a su sobrino de permanecer en Lima en lugar de volver a su tierra. Creo que Pariacho y Cáceres en estas dos fuentes son la misma persona. Entonces, ¿cómo debemos interpretar o entender la diferencia entre Taraco y Pusillan?

Otra duda a la que deseo referirme se encuentra en torno al testimonio que aparece frecuentemente en la inspección hecha por Garay: “en Puno los indios ya se habían alzado”. ¿Este alzamiento sucedió efectivamente? Creo que todavía nos faltan pruebas documentales para afirmarlo. Por supuesto, el propio hecho de que los indios en Jauja compartieran el rumor del alzamiento en Puno tiene mucha significación. Pero, repito, debemos examinar el rumor y la existencia de tal suceso de violencia por separado. Por ejemplo, ¿no habría posibilidad de que los indios se refirieran voluntaria o

3 Sobre este topónimo, “Pusillan”, Pereyra supone que se puede tratar de un lugar en el hinterland arequipeño, aunque no se sabe, en la actualidad, en dónde se sitúa en términos geográficos; es decir, solo tenemos como única referencia de este posible lugar la mención en este documento que ha encontrado Pereyra en Huancavelica.

involuntariamente a la violencia que estaba agudizándose alrededor de Laicacota?

Franklin Pease, en 1985 vio y afirmó la existencia de una resistencia (pan)andina alrededor de la confabulación de 1666 en Lima (267). Glave lo afirmó (1989: 200) y lo sostiene también en este artículo. Creo que hay que ser un poco más prudentes al afirmarlo. Quisiera emplear el comentario de Nicanor Domínguez, quien estudió detenidamente el alboroto de Laicacota en su tesis doctoral. Cuando analizó a Bartolomé Hallicalla y aquel testimonio contra Hallicalla en 1673, Domínguez dio una respuesta negativa sobre la posibilidad de que Hallicalla tuviera vínculos con la confabulación de Lima, por causa de la escasez de las fuentes. Igualmente, citando el hecho de que aun la gran rebelión de Tupac Amaru se extendió (solo) a las provincias surandinas integradas económicamente a través de mitayos, Domínguez duda que hubiera podido existir/establecerse una red panandina anticolonial hacia la mitad del siglo XVII. En torno a Hallicalla, Domínguez piensa que una conspiración regional surandina “*would have made more sense*” que una conspiración de caciques panandina (71-72). Como Glave ha demostrado en este artículo, en aquella época estaba emergiendo el discurso o la idea de panandino o de “todos los indios del Perú”. Sin embargo, todavía no sabemos cómo aquellos líderes étnicos, como una comunidad física y actual, enlazaron varias regiones en los Andes. Así, nos queda investigar “*what would have been the mechanisms of contact and coordination, of security and secrecy of such a remarkable endeavor* [de confabulación o red panandina]” (Domínguez: 71).

Igualmente, creo que nos falta aclarar el contorno o perfil de aquella liga de

caciques. Me es difícil suponer que tantos caciques pudieran unirse siempre en sus caminos de reivindicación. Es decir, me pregunto si no habría varios otros caciques e indios a los que no se les permitió integrarse a aquella liga que intentó institucionalizarse y jerarquizarse a sí misma. Podría ser que los indios que no pudieron aprovechar la campaña legal para su reivindicación dejaran Lima o que decidieran considerar la violencia, después de su “desesperación”. ¿Cómo fue la solidaridad de la liga cacical en Lima? ¿Hubo quizá varios grupos cacicales? En este sentido, quisiera preguntar al autor si los indios convocados en la causa seguida por Pedro de Garay en Jauja, mencionaron algunos nombres de “caciques urbanos” en Lima que aparecen en aquella serie de documentos y memoriales conservados (AGI, Lima 17).

Para concluir, como un paso para entender el carácter de la liga de los caciques y de una supuesta serie de alzamientos hacia 1666, quisiera proponer que se investiguen las historias de muchos caciques cuyos nombres se hacen claros en este artículo, no solo en el contexto urbano de Lima, sino también en el contexto local. Sobre Rupaychagua de Huamantanga (Charles), Limaylla y otros de Jauja (Puente Luna 2007), Luis Macas de Huarochirí (11) y Chimo y Ortega Lluncón de Lambayeque (Glave 2008, Puente Luna 2018), sabemos que casi todos tuvieron conflictos de intereses en sus pueblos y, por otro lado, ellos tuvieron actividades más colectivas en Lima o en Madrid.<sup>4</sup> Y es que sus contextos locales complementará

<sup>4</sup> Sobre el contexto local al que estuvieron supeditados los caciques, ver la observación de Puente Luna (2007: 191-192).



nuestro entendimiento del panorama histórico en que vivieron aquellos caciques. Por ejemplo, el estudio minucioso de Puente Luna, que se acercó a Salvador Surichac (Cusichaqui) con las fuentes en Jauja, nos ayuda a ver este “eje de las confabulaciones” (31) de distinta manera. Es decir, Salvador, más que haber intentado la rebelión desde el principio, posiblemente decidió apostar a la noticia de alzamiento por “desesperación”, después de seguir siendo inferior en la lucha por el poder en Atunjuja (Puente Luna 2007: 240-241).<sup>5</sup> Esta imagen de Salvador me hace recordar la imagen de José Gabriel Condorcanqui vívidamente redibujada por David Cahill. Antes de finalizar, en este punto quisiera agradecer a Luis Miguel Glave por haber producido un estudio que nos inspira tanto y que continuará inspirándonos.

## BIBLIOGRAFÍA

BORAH, Woodrow  
1970 “Juzgado G

- a) Fuentes primarias  
Archivo General de Indias (AGI)  
Audiencia de Lima (Lima) legajos  
15, 17, 26, 259.
- b) Artículos y libros

<sup>5</sup> Puente Luna también consulta la misma causa seguida por Pedro de Garay (AGI, Lima 259, N° 11/2) y describe a Salvador Surichac como Cusichaqui. Pero, al menos, el documento de AGI dice “Surichac”, como Glave lo escribe.

CAHILL, David

- 2003 “Primus inter pares. La búsqueda del Marquesado de Oropesa camino a la Gran Rebelión (1741-1780)”. *Revista Andina* 37, pp. 9-35.

CHARLES, John

- 2010 *Allies at Odds: The Andean Church and Its Indigenous Agents, 1583-1671*. New Mexico: University of New Mexico Press.

DOMINGUEZ, Nicanor J.

- 1995 *Rebels of Laicacota: Spaniards, Indians, and Andean Mestizos in Southern Peru during the Mid-Colonial Crisis of 1650-1680*. Tesis Doctoral, University of Illinois at Urbana-Champaign.

GLAVE, Luis Miguel

- 1986 “El virreinato peruano y la llamada ‘crisis general’ del siglo XVII”. En Heraclio Bonilla (ed.) *Las crisis económicas en la historia del Perú*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 95-138.
- 1989 *Trajinantes: caminos indígenas en la sociedad colonial, siglos XVI-XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- 2008 “Gestiones transatlánticas. Los indios ante la trama del poder virreinal y las composiciones de tierras (1646)”. *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 34, pp. 85-106.

PEASE, Franklin

- 1985 “Evangelización en la historia andina”, *Histórica*, vol. IX, n° 2, pp. 265-273.

PEREYRA, Hugo

2010 “¿Buscando un Inca? (episodios del siglo XVII en el Perú)”.

<http://blog.pucp.edu.pe/blog/hpereyra/2010/05/19/buscando-un-inca/>  
(último acceso: 2019 enero 16)

PUENTE LUNA, José Carlos de la

2007 *Los curacas hechiceros de Jauja: Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

2018 *Andean Cosmopolitans: Seeking Justice and Reward at the Spanish Royal Court*. Austin: University of Texas Press.

---

*Teresa Vergara Ormeño*  
*Pontificia Universidad*  
*Católica del Perú*  
*techivergara@yahoo.es*

---

### *Los indios urbanos y la gestación de la “nación índica”*

Una de las principales contribuciones del artículo de Luis Miguel Glave es que presenta a la población indígena, en particular a sus élites, como sujetos políticos. Se trata de un estudio de historia política y cultural ubicado en la ciudad de Lima entre los años 1645 y 1697, periodo que el autor considera, clave porque habría sido el de la gestación de una identidad colectiva indígena identificada como la “nación índica”. A inicios de la década de 1990, Lyn Lowry dedicó su tesis doctoral

a este tema destacando el papel de los indios urbanos en este proceso<sup>1</sup>. El gran aporte del artículo de Glave consiste en resaltar la participación de las élites rurales y en identificar etapas en la formación de la identidad colectiva indígena. Basado en el análisis de los memoriales indígenas que llegaron a la corte, el autor propone que el proceso se inicia cuando caciques de diversas regiones se trasladaron a Lima para reclamar por el gran despojo de sus tierras producto de las composiciones de mediados del siglo XVII. El artículo muestra cómo a lo largo de todo el periodo las élites indígenas contaron con el apoyo de curas, letrados y autoridades españolas en la defensa de sus causas, pero destaca el tránsito de una dependencia casi total que las élites indígenas tenían de sus aliados, “etapa de la ventriloquía”, a una cada vez mayor autonomía para elaborar sus demandas y, en algunos casos, llegar a presentarlas personalmente en la corte. En ese sentido, el estudio confirma la capacidad de acción de las élites indígenas, su conocimiento de la cultura española, en particular del sistema legal, y la capacidad de las élites rurales para articular los reclamos de las poblaciones que tenían bajo su control con sus propias demandas de búsqueda de poder, autoridad y reconocimiento. Comentar en detalle y en su totalidad este artículo tan sugerente y bien documentado resulta imposible en el corto espacio del que se dispone, por lo que voy a limitar mis comentarios a algunos aspectos relacionados más directamente con el campo en que se ubica mi propia investigación. Me referiré, sobre todo, a los

---

<sup>1</sup> Lowry, Lyn 1991. *Forging an Indian nation: Urban Indians under Spanish colonial control* (Lima, Peru, 1535-1765). Tesis Ph. D. University of California-Berkeley.

planteamientos presentados por Glave en torno a los indios principales que residían en la ciudad y a su participación en la gestión de la “nación india”.

Un primer aspecto que me interesa destacar es la presentación de Lima como una ciudad con una dinámica población indígena. Aunque ha quedado atrás la imagen de Lima como una ciudad sin indios, se conoce muy poco sobre la presencia de una activa élite indígena en la ciudad. El artículo contribuye a llenar ese vacío a partir de la información que proporcionan las trayectorias de indios principales establecidos en la ciudad que Glave se ocupa de elaborar. Esto le permite mostrar la preocupación de los indios principales por encontrar en la ciudad los medios para recuperar su condición de nobleza. El hecho de que la nobleza indígena que habitaba el territorio que vino a ocupar la ciudad residiese fuera de la urbe, facilitó no solo a los miembros de las élites indígenas, sino a cualquier indio que contaba con los medios económicos suficientes y las relaciones sociales adecuadas, el identificarse y ser identificado como un indio noble. A través del análisis de las trayectorias de Felipe Carguamango y de su hijo Francisco de Heriza, el artículo revela la importancia que tuvo el ingreso a las milicias en el proceso de formación de las élites indígenas en la ciudad. Carguamango, perteneciente a una familia de indios nobles de Sacsamarca, llegó joven a Lima y a los 14 años ya estaba sirviendo como soldado, lo que le permitió establecerse de manera legítima en la ciudad. En el siglo XVII, Lima ofrecía dos vías para que los jóvenes migrantes pudiesen vivir legalmente en la ciudad, ingresar como soldado en las milicias o como aprendiz en el taller de un artesano. Este nivel inicial les daba el derecho a vivir en la ciudad, pero no el reconocimiento

de nobleza. El artículo complementa esta información al mostrar cómo el ingreso a las milicias permitía a los indios migrantes un ascenso social seguro, siempre que tuviesen la capacidad de reclutar gente bajo su mando para la construcción de obras públicas de envergadura. En el área rural, el reconocimiento a la autoridad del cacique, así como su condición de nobleza descansaban en la capacidad que este tenía para poner a su gente al servicio del rey. El artículo muestra que en la ciudad las cosas no fueron muy distintas. En la urbe, el indio principal podía recuperar su condición de nobleza, si tenía gente a su cargo. Esta vía permitió a un sector de indios migrantes reconstruir (o construir) su condición de principales, a partir de su capacidad para movilizar indios y colocarlos al servicio de la ciudad como lo hicieron Felipe Carguamango y su hijo Francisco de Heriza. La clave estaba en la capacidad económica que estos indios podían tener. En el caso de Felipe y Francisco, ambos con su peculio, mantuvieron una tropa de indios con la que prestaron diversos servicios a la ciudad, a cambio de lo cual pasaron por todos los escalones militares y obtuvieron reconocimiento entre propios y extraños. A partir de lo señalado, la carrera militar parece haber sido una vía segura para ascender socialmente y conseguir el reconocimiento de nobleza, pero requería de ingresos importantes para mantener a los soldados durante las faenas. Lo que no se explica es cómo obtenían el dinero para mantener a la tropa ¿los recursos provenían tal vez de las mujeres con las que habían contraído matrimonio? Una pista en esa línea la proporciona la información sobre la familia de la mujer de Carguamango, conformada por indios nobles y bien acomodados de la vecina provincia de Yauyos. Esto, a su vez, nos

lleva a preguntarnos sobre las estrategias matrimoniales seguidas por los indios principales que se asentaban en Lima y las posibilidades que los nexos de parentesco establecidos con familias cacicales de los valles vecinos podían proporcionarles. Un porcentaje importante de los indios principales que se establecían en la ciudad solían aprender un oficio y abrían sus propios talleres artesanales. ¿Pudo provenir el financiamiento que necesitaban de lo producido en sus talleres, como parece sugerir el caso de Francisco Lucero, capitán y maestro sastre? Por otro lado, un aspecto que no se aborda en el artículo, pero es necesario investigar es la manera como se establecían las relaciones y solidaridades entre los jefes de milicias y los indios que se entraban bajo su mando. ¿Compartían el mismo lugar de procedencia, lugar de residencia y/o eran miembros de una misma cofradía? ¿Qué otras actividades pudieron unir a los jefes militares con los miembros de su tropa? Aunque no sea tan fácil encontrar las respuestas a estas preguntas son necesarias, si lo que se busca explicar es el proceso de formación de una identidad colectiva indígena.

El artículo confirma que además de las milicias, la práctica religiosa fue la otra vía de ascenso social y ennoblecimiento para los indios que llegaban a establecerse en la ciudad. El estudio muestra cómo las fiestas religiosas les permitieron poner de manifiesto que formaban parte de la comunidad cristiana de la ciudad, en calidad de señores, a través de los donativos que realizaban para que las fiestas se diesen con el mayor lucimiento posible. En su memorial, Francisco Carguamango señalaba haber tenido a su cargo “la suntuosa celebración de la Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora”, una de las festividades religiosas más importantes de Lima. Pero lo más interesante es que Carguamango lista su

contribución como uno de los servicios que habría realizado a favor de la comunidad limeña. Esta información revela que los indios principales y también los indios ricos habían interiorizado el comportamiento del noble/señor y al comportarse como uno de ellos, pedían un reconocimiento por sus servicios. Por otro lado, quiero llamar la atención sobre un aspecto importante vinculado con la información de la fiesta sobre el que es necesario profundizar. En el artículo se señala que los indios celebraban a la virgen con sus propias danzas, lo que lleva a preguntarse sobre las relaciones con sus lugares de origen, su identidad como indios católicos y el mantenimiento de sus tradiciones culturales en el proceso de construcción de su identidad colectiva indígena.

De acuerdo con la documentación de cofradías consultada para mi propia investigación, varios comisarios que financiaron la fiesta de la Limpia y Pura Concepción de Nuestra Señora eran miembros de la cofradía de San Miguel, fundada en la iglesia de los agustinos. De acuerdo con el artículo, a esta orden religiosa pertenecía fray Juan de la Madre de Dios, religioso que presentó el memorial en defensa de los indios en Madrid en 1663. Por otro lado, el artículo informa que la relación que Juan Núñez Vela estableció con destacados miembros de la élite criolla en la ciudad, le permitió contar en la corte con los testimonios de estos personajes que terminaron siendo claves para la consecución de sus fines y el otorgamiento de la “cédula de los honores”. Hubiese sido interesante saber un poco más de cómo se establecían y mantenían las relaciones entre miembros de la élite española y las élites indígenas en la ciudad para entender mejor la permanente presencia de miembros de la iglesia redactando memoriales, acompañando a los indios a la corte, como

en el caso de fray Juan de la Madre de Dios, o defendiendo los intereses indígenas como en el caso de las autoridades españolas que prestaron su apoyo a Juan Núñez Vela o testificaron a favor de Francisco de Heriza en la corte. El artículo muestra la necesidad de un estudio que aborde con profundidad la cercanía entre miembros de la población indígena y miembros influyentes de la población española que permita conocer la otra cara de las relaciones interétnicas que se establecían en la ciudad.

El otro aspecto que quisiera destacar de la lectura del artículo es que revela cómo la gestación de la nación índica no respondió a una sola voz, sino a diversos intereses de las élites urbanas y rurales establecidas en la ciudad. Sin embargo, no llega a precisar cómo estas élites heterogéneas en su procedencia e intereses lograron identificarse como pertenecientes a un mismo colectivo ¿Desde cuándo las élites indígenas utilizaron el término “nación índica”? ¿Lo utilizaron primero los defensores de los indios en la “etapa de la ventriloquia” y luego los “caciques gestores” se apropiaron del término? El artículo identifica la mitad del siglo XVII, luego de una depredadora campaña de composiciones de tierras, como el momento en que las élites indígenas inician el proceso de construir una identidad colectiva “un ser indio, una *nación índica* o indiana”, que fue diluyendo las particularidades de las etnias y formando una indianidad, con una historia y una manera de verse dentro del reino cristiano y unas aspiraciones para obtener una mayor representatividad y legitimidad. Pero un problema que encuentro con esta explicación es que pone el énfasis en lo sucedido con las élites rurales. En el siglo XVII, las élites indígenas que vivían en la ciudad pertenecían a categorías étnico-jurídicas distintas. Las consideradas

residentes eran las que estaban autorizadas legalmente para vivir en la ciudad, pero sin gozar de privilegios y las identificadas como estantes eran las que se encontraban de paso por la ciudad. Los miembros de las élites que residían en la ciudad, que son propiamente los indios urbanos o criollos, buscaban acceder a la condición de vecinos y de esta manera poder gozar de los privilegios que ese estatus proporcionaba. Por su parte, los estantes eran miembros de las élites cacicales que podían permanecer largo tiempo en la ciudad, usualmente mientras seguían sus causas judiciales, pero cuyos intereses estaban relacionados con lo que sucedía en sus pueblos. Esto queda claro si se compara lo que buscaron conseguir Felipe Carguamango, Francisco de Heriza y Juan Núñez Vela y lo que llevó a la ciudad a Jerónimo Limaylla, Melchor Atauchi Topa Cusirimache Inga y Cristóbal Ticsi Runa Atoc. Los problemas que les planteaba la realidad social y económica de la ciudad a los indios que residían en ella de manera permanente eran diferentes a los que se les planteaban a los que tenían la condición de estantes en la ciudad. Las demandas de las élites indígenas que residían permanentemente en las ciudades estaban vinculadas mayormente con el acceso a la educación, reconocimiento de su condición de cristianos y acceso a cargos civiles y eclesiásticos. Sus intereses se encontraban centrados en conseguir espacios de poder en la ciudad que les permitiesen reconstruir su condición de nobleza, como lo muestra el caso de Felipe Carguamango y su hijo Felipe de Heriza. La base de poder y autoridad de las élites rurales se encontraba en sus sujetos, por lo que su legitimidad no era puesta en duda, pero las élites urbanas tenían que legitimarse demostrando su condición de señores, por lo general, como muestra el artículo,

movilizando gente para ponerla al servicio de la ciudad. En ese proceso su situación, de acuerdo con el contexto, los intereses de las élites urbanas podían distanciarse de los de las élites rurales. En ese sentido, un aspecto que es central para entender el proceso de gestación de la nación índica y que ha sido poco trabajado en el texto es la articulación entre las demandas de las élites rurales (los caciques gestores) y las de las élites que residían de manera permanente en la ciudad. A mi parecer era necesario preguntarse por las interacciones cotidianas entre ambas élites para conocer los vínculos y solidaridades que existían entre ellas para entender mejor el proceso que los llevó a encauzar reclamos en común y sentirse parte de una misma colectividad.

Por otro lado, si se tiene en cuenta la heterogeneidad del colectivo indígena que habitaba en la ciudad y la diversidad de sus demandas, se puede entender mejor por qué en el intento de levantamiento de Lima en 1666 se encuentran implicados principalmente aquellos miembros de las élites cacicales que mantienen un movimiento constante entre la ciudad y las áreas rurales, mientras que la participación de las élites urbanas propiamente dichas fue más bien escasa o casi inexistente. Visto desde esta perspectiva, el proceso de construcción de la nación índica aparece como de marchas y retrocesos, de momentos

de mayor cohesión y de distanciamientos.

Quisiera terminar mi comentario destacando un aspecto metodológico que se desprende de la lectura del artículo, la utilidad de elaborar pequeñas biografías de los protagonistas, aunque no pertenezcan al grupo de los grandes señores. Hasta hace poco tiempo se consideraba que la información sobre los indios de la ciudad era demasiado fragmentaria como para permitir explicar su trayectoria en la urbe, sin embargo, los miembros de la población indígena con un trabajo estable, y en mayor medida aquellos que tuvieron cargos militares, religiosos y políticos, dejaron huellas de su paso por la ciudad en los documentos. Es gracias al análisis de las trayectorias de vida de Felipe Carguamango, Francisco de Heriza y Juan Nuñez Vela que el artículo cuestiona varias de las certezas que se tenían acerca de la capacidad de acción de la población indígena urbana, del proceso de construcción de su identidad étnica y social y del mantenimiento de “tradiciones indígenas” en la ciudad. En suma, el estudio de Luis Miguel Glave, al presentar a Lima como el espacio de gestación de la identidad colectiva de los indios, muestra la historia de la ciudad, ampliamente contada desde sus pobladores españoles, desde la perspectiva de su activa población indígena.

---

## RESPUESTA

---

---

*Luis Miguel Glave*

---

### ***Hacia el entendimiento del nuevo universo indígena colonial y sus representaciones***

Desde luego, debo empezar agradeciendo a mis comentaristas. Han tenido la generosidad de entregarnos sus propias experiencias investigadoras en cotejo con los planteamientos del artículo que ahora presentamos. Nos han enriquecido mucho así. Todas, además, han mirado el estudio como lo que es, parte de un trabajo de largo aliento. Se puede leer aisladamente por supuesto, pero tiene desarrollos previos y se sustenta en un trabajo de investigación y reflexión que lleva muchos años. Con los comentarios que nos han entregado Karen Graubart, Rachel O'Toole, Masaki Sato y Teresa Vergara, podemos, además de fijar algunas ideas que se presentan en el artículo, añadir aspectos que no se tocan en él, porque faltaron o porque en la reflexión comparativa y conectiva que nos ofrecen, han aparecido.

### ***La centralidad simbólica y de poder de Lima***

Una de las características del movimiento indígena de traslación hacia la capital del virreinato fue el de convertir el espacio urbano de Lima en una nueva simbología y una nueva forma de ejercicio del poder. Por distintas vías, las familias cacicales o de indios de posibilidades, se trasladaron a la capital. Llegaron a estudiar,

a formarse en talleres de otros indios oficiales de artesanía, a hacer intercambios de negocios o a tramitar pleitos. Los pleitos podían durar mucho tiempo y para la estancia cabían formas varias de solventarla como tener trasladada parte de la familia, apoyarse en gente del pueblo o la provincia o alojarse en lugares que recibían otros indios. Muchos naturales se quedaban en la ciudad y se hicieron parte de ella. Allí, además, querían y debían demostrar su cristiandad, fidelidad y policía. Lo hicieron con las particularidades propias de sus propios ritos, costumbres y formas de sociabilidad. Aparte del barrio del Cercado, que estaba destinado a los indios como reducción urbana, otras parroquias de la ciudad vieron florecer casas indígenas en sus jurisdicciones. Este fue un proceso lento y cotidiano, y para cuando se produjeron los documentos que hemos analizado, ya tenía un cuerpo formado, redes tejidas y formas de expresión. Pero eso continuó y se hizo más fuerte en el siglo XVIII como nos lo muestra la tesis de Teresa Vergara que debe publicarse, esperemos, muy pronto.

### ***Las redes y espacios indigenistas***

Desde muy temprano, los indios que fijaron su residencia en la ciudad provenían de los valles del contorno y tenían doble residencia, pero el flujo principal fue el del norte del virreinato, desde la costa, Cajamarca y Chachapoyas. Incluso los intérpretes más importantes se reclutaron de entre naturales provenientes de esos lugares. Hasta finales del siglo XVII, el núcleo principal era el de las familias de los pueblos del *hinterland* limeño. Pero ya entonces se notaba la presencia rotunda de los indios del

norte y de conflictos entre estos y los pocos que provenían del Cuzco y sus contornos. Lo que podemos notar es que se produjo un profundo proceso de homogenización por adopción. Los apellidos de los nobles indios que representaron una liga de ellos para defender sus intereses ya a principios del siglo XVIII, muestran las alianzas que se tejieron: entre los linajes de la ciudad y los del norte, entre los de las sierras de Lima y los cuzqueños, entre estos y los del norte también. Esas alianzas representaron el movimiento de base, la convivencia entre todos como indios, hasta que se fue gestando una indianidad general que nunca desapareció las particularidades, pero que las subsumió en un discurso que era a su vez una lectura de la historia de los indios dentro del reino cristiano.

### ***La convivencia y el cotejo con el mundo afroandino y la esclavitud***

De mis comentaristas se desprende la más original de las reflexiones que este estudio puede despertar. Lima era una ciudad marcada por una multitud aplastante de africanos y afrodescendientes. Lo que varios venimos llamando la atención es que también era una ciudad de indios. El imaginario de los indios y su vida cotidiana en la ciudad estaban marcados por la convivencia con este universo social y cultural. Este es un terreno de reflexión que tiene mucho recorrido todavía, como lo muestran los novedosos estudios de Rachel O'Toole. En el imaginario de los indios y en su visión de su situación en el reino cristiano, el cotejo con la situación de los esclavos era constante. Las relaciones entre ellos, además, pudieron ser muchas veces las de un amo y su esclavo, como viejos y nuevos estudios han venido a subrayar, pero también de convivencia y absorción

bidireccional. Recordemos esas hechiceras negras leyendo el futuro con la hoja de coca, los espacios urbanos de convivencia, la participación de indios y afros en las fiestas de la ciudad, los tambos de los barrios de ingreso a la capital, donde se bebía chicha y se encontraban y generaban gentes de distinta "casta".

### ***La institucionalización de lo indio en la ciudad: militares, cofrades, oficiales artesanos, estudiantes***

En la ciudad, los representantes de los linajes migrantes y los de los nuevos creados en el mismo espacio urbano, buscaron ubicarse en redes de representación y de poder. Se crearon instituciones que copiaban las que organizaban a los vecinos españoles. En el ámbito religioso, las cofradías; en el militar, las milicias y batallones; en el social, los talleres de artesanos que eran algunos verdaderamente grandes; en lo cultural participaron en las celebraciones urbanas más importantes y se dotaron de escuelas o acudieron a las que se fundaron para enseñarles la fe y la policía. Las autoridades, incluso los virreyes, comentaron lo mucho que les gustaba a los indios ser investidos de grados militares y lo fomentaron. Como hemos visto, eso ayudó en gran medida a movilizar fuerza de trabajo y recursos organizados para las obras públicas y, particularmente, para la defensa de la ciudad asediada realmente o solo por el temor de que ocurriera, por ataques de enemigos extranjeros que llegaban por la mar. Los principales representantes de linajes de varios puntos del reino se fundieron con otros linajes en Lima y lograron movilizar sus efectivos para esas labores y luego lo expusieron en sus relaciones de méritos y pedidos de mercedes. Ya existían alcaldes indios y,



poco a poco, se fue formando el Cabildo, justicia y regimiento de los naturales de Lima.

### ***Los varios rostros de la justicia: el indio y la ley***

Uno de los aspectos más resaltantes de los nuevos estudios sobre los indios de los Andes, y que va dando nuevas luces a nuestro conocimiento de su historia, es el de la relación del indio con la ley. Los nuevos trabajos históricos sobre el “derecho indiano” han dejado lo meramente institucional y legislativo para adentrarse en las dinámicas más complejas del ejercicio de la justicia como fenómeno social, las negociaciones y cambios, los abusos y los desafíos que en este nivel se producían. El reiterado deseo de “proteger” a los indios era tan recurrente como la trasgresión de la norma en distintos niveles del ejercicio de la justicia y del poder. Eso creó un amplio entramado de funcionarios de la justicia y su tramitación. Estos iban desde los oficiales de las Audiencias, protectores generales, procuradores, abogados, intérpretes, notarios, escribientes y otros. Los indios aprendieron a manejarse frente a ellos, a sortear los obstáculos que se les ponían para acceder a la justicia, a “leer” la legislación y su práctica. He hallado en los archivos, por ejemplo, para ilustrar esta práctica, una escritura notarial en donde un cacique hizo “autenticar” un pasaje de la *Política Indiana* de Juan de Solórzano y la guardó en lo que podemos llamar, el **archivo índico**, que varios otros sucesores, de su pueblo y otros, reprodujeron. Lo mismo vino a ocurrir por cierto con la Cédula de los Honores. El escenario de estas gestiones legales fue la ciudad y Lima el centro neurálgico.

### ***Los procuradores, los protectores, los pleitos***

Hubo un espacio judicial y administrativo muy amplio que se generó en torno a los asuntos de los indios, agitados frente a las circunstancias de la rapiña de recursos y el abuso de los servicios personales prohibidos. Hubo, desde luego, funcionarios títeres, interesados en su acomodo y digitados por los poderosos. Pero es muy llamativo ver cómo profesionales, españoles y criollos, se comprometieron con su misión y la hicieron suya. Los nuevos estudios sobre las protectorías y demás instancias de la justicia indigenista son ahora de los más interesantes en la historiografía acerca del siglo XVII. El tema de los memoriales que hemos estudiado se acompasa con la dinámica de la legislación y la práctica de la “protección”. Se pasó de los pleitos concretos a las demandas generales, y los primeros sirvieron de escuela de litigación, de lenguajes, de leyes, de procedimientos.

### ***Memoria y memoriales***

Los protagonistas centrales del texto que hemos leído son los memoriales que se presentaron particularmente ante el Consejo de Indias y el rey. Estos escritos indígenas se dieron en el contexto de grandes textos elaborados por funcionarios reales y eclesiásticos en la corte virreinal. Lo que se debatía era la situación de los indios en un contexto de acelerados cambios en las condiciones de vida que tenían, por el crecimiento de nuevas formas de producción y reproducción de sus vidas. Hemos reconstruido el proceso de elaboración y presentación de un grueso corpus de documentos de protesta, que obedecieron a un esfuerzo colectivo de

representación. Hubo manifestaciones espontáneas e individuales, pero incluso estas respondieron a un estado de ánimo colectivo. Lo que sostenemos en este estudio es que estas expresiones escritas, que tenían un objetivo práctico de reivindicación de derechos y protesta por su vulneración, llevaban en su seno una elaboración o lectura de la historia de los indios dentro del reino cristiano y una postulación de sus expectativas de futuro. Los memoriales son, así, una pista de la construcción de una memoria.

### *Las genealogías*

Tenemos una variedad de aproximaciones a la relación entre genealogía y memoria, pero todavía nos queda un largo camino que recorrer. Será necesario cotejar y juntar los árboles que los actores nos pintaron para ver cómo muchas ficciones interesadas se apoyaban en retazos de memoria y en reconstrucciones de la historia. En el entramado de documentos indios que llegaban al Consejo de Indias, junto con los memoriales de agravios, se insertaban relaciones de méritos y genealogías. El momento culminante de este proceso, que duró años, fue la gestación de la Cédula de los Honores que llevó adelante el presbítero mestizo, que se identificaba a sí mismo como indio, Juan Núñez Vela de Ribera. En ese complejo y largo proceso para aprobar aquella cédula, que iría a ser la bandera de lucha del programa de los nobles sucesores de la liga limeña, se juntaron propuestas doctrinarias y apuntes genealógicos. La apelación a la limpieza de sangre, tan propia del pensamiento hispano, fue adoptada por los indios y sumada a la lectura pactista de su historia como parte del reino cristiano.

### *“A los pies de Su Majestad”*

El movimiento de los indios, ya conocido, y por tanto menos sorprendente a estas alturas de nuestro saber historiográfico, de traslado a la metrópoli para sustentar sus demandas, fue un fenómeno de este siglo XVII. Ya hubo viajeros en el XVI, algunos pioneros. Juan Núñez Vela, en su historia personal y moral de los Andes, lo retrató en su pariente primigenio Sinchi Puma, que se “postró a los pies” de su rey. En el siglo XVII, y en momentos específicos de auge, los representantes de los indios viajaron a la corte. Aquí hemos hecho un intento por juntar la mayor información posible sobre este asunto y lo hemos presentado en un ordenamiento que recoge lo que interpretamos que fue parte de un movimiento, con momentos concertados y también espontáneos, marcados por las circunstancias. La corte metropolitana fue una continuación del movimiento que hicieron antes hacia Lima.

### *El siglo XVII*

Desde hace muchos años trabajo sobre los cambios generales que se produjeron en el virreinato durante el siglo XVII. Un arco temporal muy definido que hasta hace muy poco era conocido de manera muy superficial. Ahora tenemos mucha más información a nuestro alcance y muchos estudios que nos alumbran acerca de ese tiempo del barroco, del florecimiento de nuevas sensibilidades, de escritura y creación literaria y académica. Pero también de las polémicas acerca del destino del reino, de los ensayos de políticas económicas, sociales y culturales, de la corrupción y de la diferenciación de ritmos económicos en el imperio. Auspicio que la tesis que está terminando

Masaki Sato dará estupendos resultados en cuanto al conocimiento de este periodo. En ese tiempo, la situación de los naturales andinos fue crítica. Fue la materialización de las formas por las que los blancos o no indios, los agentes de la nueva economía colonial, llevaron adelante lo que he llamado el *gran despojo*. La lucha por controlar la fuerza de trabajo era descarnada. Los niveles de reproducción material de la población nativa en el campo se redujeron dramáticamente. Frente a ello respondieron como he tratado de mostrarlo en este estudio. La respuesta fue legal, usando los mecanismos que aprendieron a manejar del rol de los tribunales. Cuando no hubo forma de conseguir su defensa, saltaron el océano, con escritos primero y con sus personas después. Compartieron a su manera el proceso de los criollos que crearon su identidad y se encargaron de luchar por ella y su posición en el tablero de la colonia y el reino. Los indios también se criollizaron como nos lo han mostrado los estupendos trabajos de Karen Graubart.

Pero hubo ya momentos en que la desesperación llevó a la protesta violenta,

el intento de alzarse. Eran balbuceos que solo preludiaron lo que vendría a ocurrir en el siglo XVIII. Es un hecho que confabularon y que desarrollaron acciones para alzarse contra sus opresores. No era un programa concertado y no se trataba de acciones coordinadas. Primaba la espontaneidad, las conversaciones clandestinas, los encuentros en espacios indios de la ciudad. Las suspicacias de Masaki Sato me parece que están resueltas en este mismo estudio y en otros, pero sin duda debemos seguir trabajando, cotejando fuentes, descubriendo nuevas informaciones, ensayando explicaciones.

En conversaciones académicas como esta, en que la tribuna de *Revista Andina* sigue siendo un espléndido escenario, los historiadores podemos apreciar cómo, a pesar del largo camino que a veces se hace en solitario, en realidad trabajamos en un constante cotejo y encuentro solidario, guiados por el afán de conocer los mecanismos complejos de la realidad y la vida, devolviendo el protagonismo a actores que por mucho tiempo estuvieron ocultos y silenciados.